حقق على أربع نسخ خطية إحداها
كتبت قبل وفاة المؤلف وقوبلت
على نسخة مقروءة عليه

تشنيف المسامع بجمع الجوامع

تأليف

بدر الدين أبي عبد الله
محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي

دراسة وتصحيح وتعليق

أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني

المجلد الثالث

دار طيبة الخضراء
للنشر والتوزيع | علم ينتفع به

بسم الله الرحمن الرحيم

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

دار طيبة الخضراء

للنشر والتوزيع | علم ينتفع به

dar.taibagreen123

dar.taiba

@dartaibagreen

dar.taibaa

مكة المكرمة - العزيزية - خلف مسجد فقيه

٠١٢٥٥٦٢٩٨٦ | yyy.01@hotmail.com | ٠٥٥٠٤٢٨٩٩٢ | ٠٥٠٣٥٦٨٧٧١

(ص):

الكتاب الثاني في السنة

[تعريف السنة]

وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله.

(ش):

المراد بأقواله التي ليست على وجه الإعجاز، ويدخل في الأفعال التقرير، لأنه كف عن الإنكار[1]، والكف فعل على المختار.

وكان ينبغي أن يزيد: «وهمه»، وقد احتج [الشافعي في الجديد على استحباب تنكيس الرداء في خطبة الاستسقاء بجعل أعلاه أسفله لحديث[2]] أنه ﷺ استسقى وعليه خميصة له سوداء، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاه، فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه، فجعلوا ما هَمّ به ولم يفعله سنة[3].

---

(١) كذا في ٣ وكذلك هو في «الإبهاج»، وفي ١ و ٤ : «الأفعال».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٣) قال العراقي: «وكذلك همه بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة استدل به على وجوبها، وقد يقال الهم خفي فلا يطلع عليه إلا بقول أو فعل فيكون الاستدلال بأحدهما فلا يحتاج حينئذ إلى زيادة، والله أعلم».
أما الهم بتحويل الرداء.. فأخرجه أبو داود (١١٦٤) من حديث عباد بن تميم أن عبد الله بن زيد قال: «استسقى رسول الله ﷺ وعليه خميصة له سوداء،

وقد سبقت مباحث الأقوال، من الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والكلام الآن في الأفعال.

فأراد رسول الله ﷺ أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها، فلما ثقلت قلبها على عاتقه»، وأخرجه الشافعي في «الأم» (٢/ ٥٥٠، رقم الحديث: ٥٨١) من حديث عباد بن تميم مرسلا، وأخرج البخاري (١٠١١) ومسلم (٨٩٤) موصولًا من حديث عباد بن تميم عن عبد الله بن زيد أن النبي ﷺ استسقى فقلب رداءه، وهو بظاهره يخالف الرواية السابقة، إلا أن وجوه الجمع لا تخفى على اللبيب.

وأما الهم بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة.. فأخرجه البخاري (٦٤٤) ومسلم (٦٥١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم آمر رجلا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم**»، وأخرجه مسلم (٦٥٢) بنحوه عن ابن مسعود أيضًا رضي الله عنه.

[عصمة الأنبياء]

(ص):

الأنبياء عليهم السلام معصومون، لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا وفاقا للأستاذ والشهرستاني وعياض والشيخ الإمام.

(ش):

أي: لا يصدر عنهم ذنب، لا صغيرة ولا كبيرة، لا عمدا ولا سهوا، بل طهر الله ذواتهم عن جميع النقائص، ونقله ابن برهان عن اتفاق المحققين[1]، لأنا أمرنا باتباعهم في أفعالهم وآثارهم وسيرهم أمرا مطلقا من غير إلزام قرينة، وما ورد مما يخالفه حمل على أنهم فعلوه بتأويل، ومنهم من يحمله على ما قبل النبوة، وهذه الطريقة يجب اعتقادها وإطراح ما عداها، فجزى الله المصنف خيرا بالجزم بها.

(١) انظر «الوصول إلى الأصول» (١/٣٥٨).

[تقرير النبي]

(ص):

فإذن لا يقر محمد ﷺ أحدا على باطل.

(ش):

أي: بلا خلاف، وأتى بالفاء لينبه على تفرع ذلك على وجوب العصمة، وعلى وجه المناسبة لذكر هذه المسألة قبل أفعال النبي ﷺ التي يجب اتباعه فيها.

وإنما قال: «أحدا»؛ لئلا يتوهم قراءة: «لا يُقَر» بفتح القاف فيكون خطأ.

(ص):

وسكوته [بلا سبب[1]] ولو غير مستبشر على الفعل مطلقا، وقيل: إلا فعل من يغريه الإنكار، وقيل: إلا الكافر ولو منافقا، وقيل: إلا الكافر غير المنافق.. دليل الجواز للفاعل، وكذا لغيره خلافا للقاضي.

(ش):

إذا فعل فعل بحضرة النبي ﷺ أو في عصره وعلم به ولم ينكره..

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و«منع الموانع» (٣٥٣، ٣٦٤)، ولا وجود له ١ و ٤.

كان دليلا على الجواز مطلقا لما سبق، وسواء استبشر به مع ذلك أم لا، لكن دلالته على الجواز مع الاستبشار أقوى، [وقد تمسك الشافعي في القيافة واعتبارها في النسب بكلا الأمرين: الاستبشار[١]] وعدم الإنكار في قصة المدلجي[٢]، ولهذا قال المصنف: «ولو غير مستبشر» ليعلم حكم المستبشر من طريق الأولى، وسواء كان المسكوت عنه ممن يغريه الإنكار أو لا، كافرا كان أو منافقا.

والقول باستثناء من يزيده الإنكار إغراء حكاه ابن السمعاني عن المعتزلة بناء على أنه لا يجب إنكاره عليه للإغراء، قال: «والأظهر أنه يجب إنكاره ليزول توهم الإباحة»[٣].

والقول باستثناء ما إذا كان الفاعل كافرا أو منافقا قول إمام الحرمين[٤].

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣، وسقط من ٤.

(٢) قصة المدلجي أخرجها البخاري (٦٧٧١) ومسلم (١٤٥٩) من حديث عن عائشة ﵂ قالت: دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم وهو مسرور فقال: «يا عائشة! ألم تري أن مُجَزِّزا المدلجي دخل علي فرأى أسامة بن زيد وزيدا وعليهما قطيفة، قد غطيا رءوسهما وبدت أقدامهما، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض»، وانظر استدلال الشافعي به في باب «دعوى الولد» من «الأم» (٧/ ٦٠٤) فما بعده.

(٣) انظر «القواطع» (٢/ ٤٧٧).

(٤) انظر «البرهان» (١/ ٤٩٩، ف: ٤٠٧).

والقول بالاقتصار على الكافر ذهب إليه المازري، وهو الأظهر، لأنه أهل للانقياد في الجملة(١).

وكما يدل للجواز للفاعل فكذا لغيره إذا ثبت حكمه على الواحد حكمه على الجماعة، وذهب القاضي إلى اختصاصه بمن قرر ولا يتعدى إلى غيره، فإن التقرير لا صيغة له تعم، والصحيح أنه يعم سائر المكلفين، لأنه في حكم الخطاب، وخطاب الواحد خطاب للجميع(٢).

---

(١) انظر «إيضاح المحصول» (٣٦٨).

(٢) فصل المصنف هذه المسألة تفصيلا حسنا فقال «منع الموانع» (٣٥٤-٣٦٠): «السكوت..
إما أن يكون لسبب، وذلك بأن يكون قد تقدم النهي عنه ومعرفة حكمه، ومثل لذلك بمضي الكافر إلى الكنيسة، أو بأن يكون سببه أن الإنكار قد علم أنه لا يفيد في الفاعل، أو بأن يكون سببه استجلاب خاطر الفاعل وتأليفه ليكون أسرع في إجابته إلى دعوة الإسلام، ونحو ذلك يكثر.
وإما أن يكون لا لسبب من هذه الأسباب، فحينئذٍ.. إما أن يسكت مستبشراً بالفعل مسروراً به، أو يسكت ولكن غير مستبشر، ولا بدَّ مع ذلك من انتفاء قرائن مقابل الاستبشار من الغم به وإظهار كراهته، فإن ذلك ليس سكوتاً مجرداً، بل معه إنكار مستفاد من القرائن، ولا حديث فيه.
فإن سكت غير مستبشر على فعل فعله بعض الناس.. دل سكوته على جواز ذلك الفعل، وإلاَّ يلزم تقريره على الباطل، وقد ثبتت عصمته عنه ﷺ، وهل يكون دالاً على الجواز للفاعل فقط؛ لأنا إنما اكتسبنا الجواز من مسألة العصمة، والحل للفاعل كافٍ في قيام السبب المقتضي للسكوت؟، أو يدل على الجواز مطلقاً للفاعل وغيره؟، ذهب القاضي أبو بكر إلى الأول، والصحيح عندي الثاني، وبه قال إمام الحرمين، لأن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة، ولأن في السكوت عن الفاعل إغراء لغيره، ولأن الأصل عدم تفاوت المكلفين.

تنبيهان

الأول: علم من تعبيره[١] بالجواز أنه يدل على الإباحة، وقد سأل الشيخ صدر الدين بن الوكيل عن هذه المسألة الشيخ الإمام السبكي أنه هل يحمل على الإباحة أو لا يقضى بكونه مباحا أو واجبا أو ندبا محل توقف؟، فلم يستحضر الشيخ الإمام فيها نقلا، وجنح[٢] إلى أنه يدل على الإباحة؛ لأنه لا

وكل هذا في السكوت مع عدم الاستبشار، فإن كان مع السكوت استبشار فأوضح في الدلالة على الجواز.

ثم هل هذا في كل فاعل فلا يفترق الحال بين فاعل وفاعل؟، أو في بعض الفاعلين فكما افترقت الأفعال بين ما تقدم الإنكار فيه ونحوه وما ليس كذلك يفترق الفاعلون؟، الحق الأول، وقيل: بالثاني، واختلف قائلوه..

فمن قائل: هذا إذا لم يكن الفاعل ممن علم النبي ﷺ زيادته في التمرد والعتو، وأن الإنكار إنما يزيده إغراء على الفعل استنكافاً وطغياناً، أما إذا كان الفاعل من هذا القبيل فلا يكون السكوت عليه دليلاً على الجواز أصلاً.

ومن قائل: هذا إذا لم يكن الفاعل كافراً، أما إذا كان كافراً فلا يدل السكوت على الجواز وإنما ذلك لأن الكفار معلوم أنه لا يمتثل، فإنه إذا لم يمتثل أعظم الأمرين وهو الإيمان فأن لا ينقاد إلى أهونهما أولى وأحرى. وسواء في ذلك الكافر المستتر بكفره، وهو المنافق، والمجاهر بكفره.

ومن قائل: هذا إذا لم يكن الفاعل كافراً غير منافق للمعنى المذكور، أما المنافق فلأنه لانقياده في الظاهر يمكن الإنكار عليه، فيكون السكوت عن الإنكار عليه دليلاً على الجواز، إذ لا مانع من الإنكار».

(١) كلمة «تعبيره» من ٤، وفي ١ و ٣ : «تفسيره».

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «واحتج».

يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه، فمن هنا دل التقرير على الإباحة[١].

قلت: وقد ذكرها أبو نصر ابن القشيري في كتابه في الأصول، وحكى التوقف فيه عن القاضي، ثم رجح حمله على الإباحة لأنه الأصل.

الثاني: سكت عما علم فعله على عهد النبي ﷺ ولكن لم يعلم انتشاره انتشارا يبلغ النبي ﷺ، وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني في «شرح كتاب الترتيب»: هل يجعل ذلك سنة؟ اختلف قول الشافعي فيه، ولهذا أجرى قولين في إجزاء الأقط في الفطرة؛ لأنه لم يكن قد علم أنه بلغ النبي ﷺ بما كانوا يخرجون في الزكاة من الأقط.

(١) انظر «الإبهاج» (٤/١٥٠٢-١٥٠٣) و«رفع الحاجب» (٢/١٢٦-١٢٧).

[أفعال النبي]

(ص):

وفعله غير محرم للعصمة، وغير مكروه للندرة.

(ش):

فعله ﷺ لا يمكن أن يقع فيه محرم لوجوب العصمة، ولا مكروه لندرة وقوعه من آحاد المسلمين، فكيف من سيد المتقين، كذا قالوا، وأنا أقول: لا يتصور منه وقوع مكروه، فإنه إذا فعل شيئا وكان مكروها في حقنا فليس بمكروه منه، لأنه قصد[1] به التشريع وبيان الجواز، ولهذا قال ابن الرفعة في كلامه على الجمع بين الأذان والإقامة: الشيء قد يكون مكروها ويفعله النبي ﷺ لبيان الجواز، ويكون أفضل في حقه ﷺ[2].

تنبيه: سكتوا عن خلاف الأولى، وفيه ما ذكرنا في المكروه، وقد قال النووي في وضوئه ﷺ مرة مرة ومرتين مرتين: «قال العلماء: في ذلك الوقت هو أفضل في حقه من التثليث؛ لأجل بيان التشريع»[3].

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «يفيد»، ولعله تحريف من «يقصد».

(٢) قال العراقي: «قد يتصور فيما إذا تكرر منه، فإن البيان حصل منه بالفعل الأول».

(٣) أما الوضوء مرة مرة.. فأخرجه البخاري (١٥٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وأما مرتين مرتين.. فأخرجه البخاري (١٥٨) ومسلم (٢٣٥) من حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه، وانظر كلام النووي عليه في «شرح صحيح مسلم» (٣/١٢٣).

(ص):

وما كان جبليا، أو بيانا، أو مختصا[1] به.. فواضح.

(ش):

الجبلي: كالقيام والقعود والأكل والشرب، والبيان: كقطعه السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، والمخصص به: كالضحى والأضحى، ووجه الوضوح:

أما في الجبلي.. فالندب؛ لاستحباب التأسي به[2]، وحكى الأستاذ أبو إسحاق فيه وجهين، أحدهما: هذا، وعزاه لأكثر المحدثين، قال: «والأقل فيه أنه يستدل به على إباحة ذلك، والثاني: أنه لا يتبع فيه إلا بدلالة». انتهى.

وأما في البيان والمخصص به.. فكونه واجبا عليه؛ لأنه عليه السلام بعث للتشريع فيما يجب عليه منه بيان المجمل وبيان التخصيص، وقال أبو علي بن أبي هريرة: قد يفعل الشيء لمعنى يختص به ثم يصير بعد ذلك سنة لمن بعده كالاضطباع والرمل[3].

---

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٣ : «مخصصا».

(٢) ومال العراقي إلى أن الوضوح الذي أشار إليه المصنف رحمه الله إنما أراد به الإباحة، قال: «لأنه القدر المحقق، والحرام والمكروه منتفيان، وقد قال شيخنا الإمام الإسنوي: إنه لا نزاع في ذلك».

(٣) قال العراقي: «قول الشارح أن حكم المخصص به الوجوب ممنوع، فقد يكون مندوبا وقد يكون مباحا، فالخصائص تنقسم إلى هذه الأقسام، وإلى قسم رابع وهو المحرم عليه، ولكن ذلك لا يمكن صدوره منه كما تقدم، والله أعلم».

وسكت الأصوليون عن قسم آخر، وهو ما إذا شككنا هل فعله لمعنى يختص به أو يشاركه فيه غيره؟، وقد تعرض له الماوردي في «باب صلاة العيدين» من «الحاوي» (٢/٤٩٦)، وحكى عن أبي إسحاق المروزي أنه يفعل مثل فعله اقتداء به.

(ص):

وفيما تردد بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا تردد.

(ش):

أي: هل يحمل على الجبلي لأن الأصل عدم التشريع، أو على الشرعي لأنه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات؟[1]، وقد حكى الرافعي فيه وجهين في مسألة ذهابه إلى العيد في طريق ورجوعه في آخر، وقال: «إن الأكثرين على التأسي فيه»[2]، وقال أبو حاتم القزويني في كتابه «تجريد التجريد»: إن أصحابنا اختلفوا في جلسة الاستراحة، فمنهم من قال: هي مسنونة، ومنهم من قال: شرعت للاستراحة وليس لها محل السنن، والصحيح الأول.

---

(١) قال العراقي: «ينبغي أن يتخرج فيه قولان من القولين في تعارض الأصل والظاهر، ومقتضى ذلك ترجيح الأصل فيكون كالجبلي، لكن كلام أصحابنا في الحج راكبا وجلسة الاستراحة وغيرهما يدل على ترجيح التأسي فيه».

(٢) انظر «العزيز شرح الوجيز» (٢/٣٦٥).

(ص):

وما سواه إن علمت صفته فأمته مثله على الأصح.

(ش):

ما سوى ما تقدم إن علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة فأمته مثله في الأصح؛ لوجوب الاقتداء به، وقيل: مثله في العبادات فقط.

(ص):

وتعلم بنص، وتسوية بمعلوم الجهة، ووقوعه بيانا أو امتثالا لدال على وجوب أو ندب أو إباحة.

(ش):

تعلم صفة[1] الفعل بجهات:

منها: نصه على أنه واجب، أو مندوب، أو مباح.

ثانيها: تسويته بما علمت جهته، كقوله: «هذا الفعل مساو للفعل الفلاني» وكان ذلك الفعل المشار إليه معلوم الجهة.

ثالثها: وقوعه بيانا لآية مجملة دلت على أحدهما، ولم يظهر بيانها بالقول، فنعلم أن هذا الفعل بيان لها.

---

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٣ : «جهة».

رابعها: كونه امتثالا لنص يدل على وجوب أو ندب أو إباحة فيلحق بما دل عليه.

واعلم أن قوله: «بيانا» أي: يكون حكمه حينئذ في حقنا حكم المبين، وحاصله أن فعله إذا كان بيانا كان له جهتان: من حيث البيان هو تابع لما بينه، ومن حيث التشريع واجب مطلقا، واتباع التأسي له إنما هو في الأولى، وأما الثانية فكالجبلي، فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجبلي في الوضوح، أي: لا يجب علينا اتباعه فيه من تلك الحيثية، وبهذا اندفع إشكال في كلامه حيث قال: «وما سواه» أي: ما سوى ما هو بيان أو جبلي أو تخصيص، ثم قسمه إلى بيان وامتثال، فجعل قسم الشيء قسيمه.

(ص):

ويخص الوجوبَ أمارته كالصلاة بالأذان، وكونه ممنوعا لو لم يجب كالختان والحد.

(ش):

يعلم الوجوب بالعلامات الدالة عليه غير ما سبق.

فمنها: وقوعه على صفة تقرر في الشرع أنها أمارة الوجوب، كالصلاة بالأذان والإقامة، ومن ثم كانت صلاة العيدين والكسوفين والاستقساء سنة، لأنه لم يكن يؤذن لها.

ومنها: أن يكون ممنوعا منه لو لم يجب، فإذا فعله الرسول ﷺ استدللنا بفعله على وجوبه كالختان وقطع اليد في السرقة، فإن الجرح والإبانة ممنوع منهما، فجوازهما دليل وجوبهما.

وإنما عدل المصنف عن تمثيل «المنهاج» و«المحصول» (٣/٢٥٦) بالقيامين والركوعين في الخسوف؛ لأن ذلك مستفاد من جهة أنه بيان للمأمور لا من هذه الجهة، ولأن الأصح أنه لا يجب، بل لو صلاها كسائر الصلوات صح كما قاله النووي في «شرح المهذب» (٥/ ٥٤).

لكن هذه القاعدة منقوضة بسجود السهو والتلاوة في الصلاة، فإنه سنة مع أنه زيادة ممتنعة لو لم يرد الشرع بها، وكذا رفع اليدين على التوالي في تكبيرات العيد.

وذكر في «المنهاج» خاصة ثالثة، وهو كونه جزاء شرط لموافقة نذر، وحذفه المصنف لأن النذر لا يتصور من النبي ﷺ بناء على أنه مكروه[1]، وفيه ما سبق.

(ص):

والندبَ مجرد قصد القربة، وهو كثير.

(ش):

«الندب» منصوب على أنه مفعول «يخص» السابق، أي: يخص الندب قصد القربة مجردا عن أمارة دالة على الوجوب، فإنه يدل

---

(١) انظر «الإبهاج» (٥/ ١٧٧٩).

على أنه مندوب، لأن الرجحان ثبت بقصد القربة، والأصل عدم الوجوب، وهو كثير، ومنها: التخيير بينه وبين فعل ثبت وجوبه، لأن التخيير لا يقع بين واجب وما ليس بواجب، وذكر الماوردي في «الحاوي» (٢/ ٤٩) محتجا على عدم وجوب الأذان بأنه إنما ثبت عن مشورة أوقعها النبي ﷺ بين أصحابه حتى تقرر برؤيا عبد الله بن زيد على الأذان، وليس هذا من صفات الواجب، وإنما هو من صفات المندوب، لأنه ما شرعه بنفسه، وإنما أقره على فعل غيره[1].

(ص):

وإن جهلت.. فللوجوب، وقيل: للندب، وقيل: للإباحة، وقيل بالوقف في الكل، وفي الأولين مطلقا، وفيهما إن لم يظهر قصد القربة.

(ش):

إذا لم تعلم جهة الفعل بالنسبة إليه فبالنسبة[2] إلى الأمة.. فيه مذاهب:

أحدها: الوجوب، قال ابن السمعاني أنه الأشبه بمذهب الشافعي، وأنه الصحيح[3]، لكنه لم يتكلم إلا فيما ظهر فيه قصد القربة، والمصنف مال إلى الوجوب مطلقا.

---

(١) قال العراقي: «ولا فائدة مقصودة في قول المصنف: «وهو كثير»، وزاد البيضاوي: أن يعلم كونه قضاء لفعل مندوب؛ لأن القضاء يحكي الأداء».

(٢) كذا في ٤، وفي ١ و ٣ : «والنسبة».

(٣) انظر «القواطع» (٢/ ٤٦٧).

والثاني: الندب، وعزي للشافعي.

والثالث: الإباحة، واختاره الإمام في «البرهان» (١/ ٤٩٤، ف: ٤٠٢).

والرابع: الوقف في الكل حتى يقوم دليل على ما أريد منا، وعليه جمهور المحققين كالصيرفي والغزالي وأتباعهم، وصححه القاضي أبو الطيب، ونقله عن الدقاق وابن كج، وقالوا: لا ندري أنه للوجوب أو الندب أو الإباحة، لاحتمال هذه الأمور كلها واحتمال الخصوصية به.

ثم منهم من أجرى الخلاف في الأولين - أي: الوجوب والندب - مطلقا - أي: سواء ظهر قصد القربة أو لا - كما نقله الهندي[1]، غير أن الأول تقوى فيه الوجوب والندب، لأن القربة قرينة على إرادتهما، وتضعف الإباحة والوقف، والثاني بالعكس.

وقوله: «وفيهما إن لم يظهر قصد القربة» كذا رأيته بخط المصنف في الأصل، وهو معكوس، والصواب: إن ظهر قصد القربة فللوجوب أو للندب، وإلا فللإباحة.

وعلم من تخصيصه بالأولين أنه لا يجيء هنا القول بالإباحة، لأن قصد القربة لا يجامع استواء الطرفين، وأجراه الآمدي[2]، وفيه نظر.

(١) «نهاية الوصول» (٥/ ٢١٢٥).

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٣٣)، وتبعه على ذلك ابن الحاجب، واختار أنه إن ظهر فيه قصد القربة فالندب، وإلا فالإباحة، وانظر «رفع الحاجب» (٢/ ١١٠).

[تعارض القول والفعل]

(ص):

وإذا تعارض القول والفعل، ودل دليل على تكرر مقتضى القول.. فإن كان خاصا به - فالمتأخر ناسخ، فإن جهل - فثالثها الأصح الوقف، وإن كان خاصا بنا - فلا معارضة فيه، وفي الأمة: المتأخر ناسخ إن دل دليل على التأسي، فإن جهل التاريخ - فثالثها الأصح: يعمل بالقول، وإن كان عاما لنا وله - فيقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر، إلا أن يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص.

(ش):

التعارض بين الشيئين: تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما صاحبه، والقسمة العقلية فيه بحسب ما تقدم ثلاثة؛ لأنه إما أن يتعارض الفعلان، أو القولان، أو الفعل والقول.

فأما الأول.. فالمشهور عند المتأخرين أنه غير متصور، لأن [الفعلين وإن تناقض حكمهما فيجوز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبا وفي غيره بخلافه، لأن[1]] الأفعال لا عموم لها.

(١) ما بين المعقوفتين من ٣ و ١، وسقط من ٤.

ولعل لهذا لم يذكر المصنف هذا القسم وإن ذكراه في «المنهاج» و«المختصر» بقولهما: «الفعلان لا يتعارضان»، ولم يحك في شرحه لهما خلافا فيه[1]، لكن حكى جماعة قولا بحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق في صلاة الخوف، ولهذا رجح الشافعي فيها ما هو أقرب لهيئة الصلاة[2]، وقدم بعضهم الأخير منها إذا علم.

نعم، استثنى ابن الحاجب وغيره ما إذا دل دليل من خارج على وجوب تكرير الفعل له أو لأمته، فإن الفعل الثاني يكون حينئذ ناسخا، لكن العمل في الحقيقة بذلك الدليل.

وأما تعارض القولين.. فسنذكره[3] في «باب التعادل والتراجيح».

والكلام هنا في تعارض القول والفعل.

وحاصل ما قاله أنه إن دل دليل على تكرر مقتضى القول.. فالقول إما خاص به، أو خاص بنا، أو عام لنا وله.

الأول: أن يكون خاصا به، فالمتأخر ناسخ للمتقدم، سواء كان قولا أو فعلا، ولا تعارض بينهما في حق الأمة، لعدم تناول القول

---

(١) انظر «الإبهاج» (٥/ ١٧٨٢-١٧٨٣) و«رفع الحاجب» (٤/ ١٣٠).

(٢) قال العراقي: «ليس الترجيح هنا بمعنى إلغاء الآخر، فإن جميع الهيئات الواردة في ذلك يجوز العمل بها، والترجيح إنما هو في الأفضلية خاصة، وليس مما نحن فيه».

(٣) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «فقد ذكره».

إياهم، فإن جهل المتأخر منهما فأقوال، أحدها: العمل بالقول لقوته، والثاني: بالفعل، والثالث: الوقف إلى قيام الدليل، لأنه لو عمل بأحدهما لزم الترجيح بلا مرجح.

الثاني: أن يكون القول خاصا بنا، فلا معارضة فيه، أي: في حقه، لعدم تناول القول إياه، وأما في حق الأمة.. فإما أن يدل دليل على وجوب التأسي به في ذلك الفعل أو لا، فإن دل فالمتأخر ناسخ للمتقدم قولا أو فعلا، وإن لم يدل فلا تعارض بالنسبة إلينا لعدم تعلق الحكم بنا، فإن جهل التاريخ فالأقوال الثلاثة، لكن الأصح عند الجمهور هنا العمل بالقول، لأنه أقوى من الفعل، وإنما لم يكن الوقف هنا مختارا لكونه ضعيفا، بخلاف الأول، وهو ما إذا كان القول خاصا به، لأنا متعبدون في هذا القسم بأحد الحكمين، أي: القول أو الفعل، بخلاف الأول، فاعلمه(١).

الثالث: أن يكون القول عاما له ولنا، فيقدم الفعل أو القول له وللأمة كما سبق، يعني: أن المتأخر ناسخ قولا كان أو فعلا(٢)،

---

(١) قال العراقي: «وكأنه إنما رجح هنا لاحتياجنا إلى العمل بأحدهما فقدمنا القول لقوته، وأما في حقه عليه الصلاة والسلام فقد انقطع العمل فكان الأحوط الوقف، والله أعلم».

(٢) قال العراقي: «في هذا الشرح قصور لعدم تناوله لحالة جهل التاريخ، ولا شك أن قرمطة عبارة المصنف هي التي أوجبت للشارح هذا التقصير»، واختار هو في شرحه أنه «إن عرف المتأخر منهما فهو الناسخ قولا كان أو فعلا، وإن لم يعرف عادت الأقوال، ويكون الأصح في حقه عليه الصلاة والسلام الوقف، وفي حقنا العمل بالقول كما تقدم»، قال: «ولا بد مع ذلك من أن يدل دليل على وجوب التأسي به في ذلك الفعل».

هذا إذا كان القول المتأخر متناولا له بطريق النص، فإن كان بطريق الظهور كالإتيان بلفظ عام، مثل أن يقول: هذا الفعل واجب على المكلفين، وقلنا: المخاطِب يدخل في عموم خطابه.. فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم، لأن التخصيص عندنا لا يشترط تأخيره عن العام.

وهذا الاستثناء زاده المصنف على المختصرات.

(ص):

الكلام في الأخبار

[المركب إما مهمل وإما مستعمل]

المركب إما مهمل، وهو موجود خلافا للإمام، وليس موضوعا.

(ش):

لا خلاف أن المهمل يوجد في المفردات، أما المركبات بأن يكون المدلول لفظا مركبا مهملا.. فقال الإمام: الأشبه أنه غير موجود؛ لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض الإفادة، فحيث لا إفادة لا تركيب[١]، وخالفه البيضاوي ومثله بلفظ «الهذيان»[٢]، فإن موضوعها ألفاظ مركبة مهملة تقال لضرب من الهوس أو غيره لا يقصد بها الدلالة على شيء، وجرى عليه المصنف.

وحكى الهندي كلام الإمام ثم قال[٣]: «وهذا حق إن عنى بالمركب ما يكون جزؤه دالا على جزء المعنى حين هو جزؤه، وإن عنى به ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير معناه، وما يكون

---

(١) انظر «المحصول» (١/٢٣٦).

(٢) انظر «الإبهاج» (٣/٥٥٣).

(٣) «نهاية الوصول» (١/١٤٣).

مؤتلفا من لفظين كيف كان التأليف وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة.. فهو باطل، أما الأول.. فمثل: «عبد الله» إذا كان علما، فإن اسم الغلم يدل عليه، وهو لفظ مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب، وأما الثاني.. فلفظ «الهذيان»، فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظة مهملة ومستعملة، وهو غير دال على المعنى المركب، هذا إن أراد بعدم دلالته على معنى المعنى المركب، أما إن أراد أنه لا يدل على معنى أصلا، وأراد باللفظ المركب المعنى الثاني.. فينتقض بالثاني دون الأول». انتهى.

«وليس موضوعا» أي: للعرب بلا خلاف.

(ص):

وإما مستعمل، والمختار أنه موضوع.

(ش):

يشير إلى الخلاف في أن المركبات موضوعة أم لا؟، والراجح - كما قاله القرافي وغيره - أنها موضوعة، لأن العرب حجرت في التراكيب كما حجرت في المفردات(١).

فعلى هذا تكون دلالة المركب على معناه بالمطابقة، لكن الذي رجحه النحويون كابن مالك وابن الحاجب وغيرهما أنها ليست

---

(١) انظر «نفائس الأصول» (٢/٩١٣-٩١٤).

موضوعة[١]، وإلا لكان استعمال الجمل يتوقف على النقل عن العرب كما في المفردات[٢].

---

(١) نقله الشارح في «البحر المحيط» (٢/ ٩-١٠) من ظاهر كلام ابن مالك في «الفيصل على المفصل».

(٢) قال العراقي: «وقد ظهر لك بهذا التقرير أن الكلام في المهمل والمستعمل ليس على حد سواء، فالكلام في المهمل في وضع اسم دال عليه، وفي المستعمل في وضعه، وهل هو وضعته العرب كما وضعت المفردات أم لا؟، وكان ينبغي ذكر الأول في تقسيم الألفاظ كما فعل البيضاوي، والثاني في الوضع».

[تعريف الكلام]

(ص):

والكلام ما تضمن من الكلم إسنادا مفيدا مقصودا لذاته.

(ش):

«ما تضمن من الكلم» بيان لجنس الكلام، وأنه ليس خطًّا ولا رمزا ولا إشارة، وإطلاق الكلام عليها مجازا، و«ما» بمعنى «شيء»، فيصلح للواحد فما فوقه، وقوله: «من الكلم» يخرج به الواحد، وهو أحسن من قول «المفصل» (٦): «ما تركب من كلمتين»؛ لشموله ذي الكلمات، فإن بعض الكلام تكثر أجزاؤه حتى يصير خمسين كلمة وستين كلمة وثمانية كلمة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ - إلى - يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ - إلى - أَحْضَرَتْ﴾ [التكوير: ١-١٤]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ - إلى - مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣-٢٤]، وأحسن من قول ابن الحاجب[١]: «ما تضمن كلمتين»؛ [لأنه إن سلم من عدم تناول ذي الكلمات لكن لم يتناول ذا الكلمتين، لأن ما تضمن كلمتين[٢]] لا بد من كونه، ذا أجزاء

---

(١) «الكافية في علم النحو» (١١).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

من جملتها الكلمتان، فإن المتضمِّن غير المتضمَّن، والشيء لا يتضمن نفسه.

والمراد بالإسناد: تعليق خبر بمخبر عنه كـ«زيد قائم»، أو طلب بمطلوب منه كـ«اضرب»، فيخرج النسبة التقيدية، كنسبة الإضافة في «غلام زيد»، ونسبة النعت في نحو «الرجل الخياط» [من قولنا: «جاء الرجل الخياط»[1]].

واحترز بالمفيد: من نحو «السماء فوق الأرض» و«الواحد نصف الاثنين»، فلا يسمى كلاما إلا مجازا، وبالمقصود: عن كلام النائم [والساهي والطيور القابلة للتلقين، وبالذات: عن المقصود لغيره كجملة الشرط قبل جوابها؛ فإنها ليست بكلام[2]] لأنها لم تقصد لذاتها، بل المقصود لذاته هو الجواب، والشرط مذكور لأجله، فإن قولك: «إن يقم زيد أقم» لم تقصد الحديث عن زيد، بل عن نفسك بالقيام مشروطا بقيام زيد، وكذا الجملة الموصول بها، نحو «جاء أبوه» من قولنا: «الذي جاء أبوه»، لأن من شرط صحة الوصل بها كون معناها معهودا عند السامع، وإنما يقصد بها إيضاح معنى الموصول، لأنها مُنَزَّلَةٌ مَنْزِلَةَ جزء الكلمة، والكلمة التامة ليست كلاما، فكيف بما هو جزء منها؟!.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣، ويلاحظ أن في ٤ : «وقولنا» بدل «من قولنا».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

تنبيهات

الأول: هذا التعريف ذكره ابن مالك في «التسهيل» (٣)، وهو لا يخلو عن إشكال[1]، ولك أن تنازع في عدم تسمية نحو «السماء فوق الأرض» كلاما، لأنه خبر، بدليل أن يقال فيه: «صدقت» أو «كذبت»، ومتى كان خبرا كان كلاما، لأنه قسم منه، ولا حاجة لقوله: «مقصودا»؛ فإن ذكر الإسناد يغني عما احترز به عنه لما سبق في تفسير الإسناد، وهو منتف في النائم ونحوه، وكذا لا حاجة للقيد الأخير؛ لأنهم شرطوا في جملة الصلة والصفة كونها خبرية، وهو قسم من الكلام، والظاهر أنه أخذ القيد هنا بالمعنى الأعم، لا ما يحسن السكوت عليه، وإلا فمتى أخذناه بهذا المعنى الخاص، فركنا الكلام: التركيب والإفادة، ولهذا قال في «شرح الكافية» (١/١٥٨): «وفي الاقتصار على «مفيد» كفاية».

الثاني: هذا بالنسبة لاصطلاح النحاة، وقد سبق أول الاستثناء أن القاضي أبا بكر يشترط فيه صدوره من ناطق واحد، وسبق ما فيه.

وفي[2] «الارتشاف» (٢/٨٣٢): «وليس من شرط الكلام قصد الناطق به، ولا كونه صادرا من ناطق واحد، ولا إفادة

---

(١) كذا في ٣، وفي ١ و ٤ : «إسهاب».

(٢) كذا في ١، وفي ٣ : «في» بدون واو، ولا يخفى كم يتغير من المعنى بذلك.

المخاطب شيئا يجهله، خلافا لزاعمي ذلك، بل إذا حصل الإسناد كان كلاما ولو من غالط أو ساه أو مخطئ أو من ناطقين أو تركيب لا يستفيد به المخاطب شيئا أو تركيب محال». انتهى.

وهذا هو اعتبار كثير من النحويين، أعني: اعتبار التركيب الإسنادي فقط.

وأما في اصطلاح الفقهاء.. فيطلق على الكلمة الواحدة، وأقل ما تكون من حرفين، أو حرف مفهم، ولهذا أبطلوا الصلاة به، قال ابن مالك في «الفيصل»[1]: «ولهذا انتهى الصحابة رضي الله عنهم عن الكلمة فما فوقها حين نهوا عن الكلام في الصلاة، وهو شائع في اللغة»، وفي «الصحاح» (٢٠٢٣): «الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، فيقع على الكلمة الواحدة وعلى الكلام، بخلاف الكلم؛ فإنه لا يكون أقل من ثلاث كلمات».

الثالث: قال النحاة: لا يتركب الكلام إلا من اسمين، أو اسم وفعل، لأنه يستدعي محكوما عليه ومحكوما به، والمحكوم عليه لا يكون إلا اسما، والمحكوم به يصح أن يكون اسما وأن يكون فعلا.

ونقضه المنطقيون بالقضية الشرطية، قالوا: ولا محيص عنه إلا بتخصيص المدعى بالقول الجازم.

---

(١) كذا في ١ و ٤ يشير إلى كتاب ابن مالك «الفيصل على المفصل»، وفي ٣ : «التسهيل»، ولم أجد فيه النص المنقول هنا.

ونقض أيضا بالنداء؛ فإنه كلام مع أنه مركب من اسم وحرف، وأجيب بأن النداء في تقدير الفعل، وقيل عليه: لو كان في تقدير الفعل لكان محتملا للصدق والكذب، وجاز أن يكون خطابا مع الثالث، لأن الفعل الذي قدر النداء به كذلك، وجوابه منع الملازمتين، وإنما يصدقان لو كان الفعل المقدر به إخبارا لا إنشاء، غاية ما في الباب أنه في بعض موارد الاستعمال إخبار، لكن لا يلزم منه أن يكون إخبارا في جميع الموارد، لجواز أن يكون من الصيغ المشتركة بين الإخبار والإنشاء كألفاظ العقود.

[الكلام حقيقة في اللساني أو النفساني؟]

(ص):

وقالت المعتزلة: إنه حقيقة في اللساني، وقال الأشعري مرة: في النفساني، وهو المختار، ومرة: مشترك، وإنما يتكلم الأصولي في اللساني.

(ش):

الكلام يطلق بثلاث اعتبارات، أحدها: اللفظي التام، وهو اصطلاح النحاة، وثانيها: اللفظي الناقص، وهو الكلمة الواحدة، وهو اصطلاح اللغويين، وقد سبقا، والثالث: النفسي، وهو الفكر التي يديرها الإنسان في نفسه قبل أن يعبر عنها باللسان، وعبر عنه ابن مالك بالمعنوي فقال: وهو الذي أشار إليه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ قال: «وكنت زورت مقالة أعجبتني أردت أن أقدمها بين يدي أبي بكر»[1].

ومن الدليل على إثباته قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، ومعلوم أن الله تعالى ما كذبهم في قولهم:

---

(١) أخرجه البخاري (٦٨٣٠) من حديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم.

﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾، لأنهم صدقوا فيه، بل في القول القائم بنفوسهم، وهو قولهم في أنفسهم: «ما أنت برسول»، وقوله: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الملك: ١٣]، فأخبر أن ما يسره قول، وأيضا فإن قول القائل: «افعل» يريد به الإيجاب أو الندب أو الإباحة، وصورة اللفظ واحد، فيعلم أن الإيجاب معنًى في النفس يتميز بالقرائن.

إذا علمت هذا فاختلف في أنه حقيقة في ماذا على أقوال:

أحدها: أنه حقيقة في اللساني خاصة، وإنما خصه المصنف بالمعتزلة لأنه لم يصر إليه أحد من أئمتنا.

والثاني: أنه حقيقة في النفساني، مجاز في اللفظي الدال عليه، تسمية للدليل باسم المدلول، فيطلق عليها كلام مجازا، لدلالتها على الكلام الحقيقي، كما تسمي عِلما في قولك: «سمعت علما»، وإنما تريد العبارات الدالة على المعلوم، والمجاز قد يشتهر اشتهار الحقائق، وهو أحد قولي الأشعري، واختاره إمام الحرمين في «باب الأوامر» من «البرهان» (١/ ١٩٩، ف: ١١٥)، قال: «لكون النفسي جنسا ذا حقيقة لا يتغير، والعبارات تختلف، فما لم يتغير الاسم له حقيقة».

وأنكر عليه ذلك؛ فإنه لا يتلقى معرفة الحقيقة والمجاز من

مثل ذلك، قال الهندي[1]: «ولا شك أن الاشتقاق لا يشهد لهم في أنه حقيقة في هذا المعنى».

قلت: مرادهم في القديم، لا مطلق الكلام، فإنهم يوافقون على أنه في الحادث حقيقة في اللفظ، وإنما صار الأشعري في أحد قوليه إلى هذا فرارا من قول المعتزلة المؤدي لخلق القرآن، ومن قول الحشوية بالحرف والصوت المؤدي إلى أن تكون الذات المقدسة محلا للحوادث، ولم يرد الأشعري أنه حقيقة لغوية.

وقد قال الشيخ الإمام أبو إسحاق الشيرازي في كتاب «الحدود»: «الكلام نوعان: قديم ومحدث، فالمحدث: كلام المخلوقين، وينقسم إلى معنى في النفس يجده كل عاقل بالضرورة قبل أن ينطق به، وإلى ما يكون أصواتا مترتبة، وكلاهما كلام على الحقيقة، والقديم: هو كلام الله سبحانه وتعالى، قائم بذاته المقدسة، لا يشبه كلام المخلوقين، فليس بحرف ولا صوت، لأن الكلام صفته، ومن شأن الصفة أن تتبع الموصوف، فإذا كان الموصوف لا يشبه شيئا فكذلك صفاته لا تشبه صفات غيره، وإنما غلط الخصوم في إلحاقهم الغائب بالشاهد».

قال: «فحصل أن كلام الخلق ينقسم إلى نفسي ولفظي بخلاف القديم، وهو[2] كما تقول: علم المخلوق ينقسم إلى ضروري وكسبي

(١) «نهاية الوصول» (١/ ٦٦).

(٢) كذا في ٣، وفي ١ و ٤ : «فهو».

بخلاف القديم، فكما أن علمنا لا يشبه علمه فكذلك كلامنا لا يشبه كلامه، وإن كان الكلام في الجملة حد جامع، وهي الصفة التي يستحق من قامت به أن يشتق منها اسم «المتكلم»، لكن يختلفان في التفصيل».

قال: «ومن أصحابنا من قال: كلام الخلق في الحقيقة هو ما في النفس، وما يوجد بالنطق يسمى كلاما مجازا».

قال: «والأول أصح؛ لما قلناه، ولأنه أحسم للشغب». انتهى.

والثالث: أنه حقيقة فيهما بالاشتراك، وعزاه الهندي للأكثرين[1]، وقال إمام الحرمين أنه الطريقة المرضية عندنا وهو معنى كلام الأشعري[2]، وكذا قال ابن القشيري والشيخ أبو إسحاق وغيرهما، وقالوا: إنها تدرأ شغب الخصوم، وحكاه في «المحصول» (١/ ١٧٧) عن المحققين.

وقال الآمدي في «غاية المرام» (٩٧): «إنكار تسمية النفسي كلاما مما لا يستقيم نظرا إلى إطلاق الوضع اللغوي، فإنه يصح أن يقال: «في نفسي كلام، وفي نفس فلان كلام»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [المجادلة: ٨]».

قال: «ولا نظر إلى كونه أصليا فيه أو فيما يدل عليه من العبارات أو فيهما، كيف وإن حاصل هذا النزاع ليس إلا في قضية

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (١/ ٦٦).

(٢) انظر «الإرشاد» (١٠٨)، ولم أجد فيه نسبته للأشعري، وقد رواه إمام الحرمين عنه في «البرهان» (١/ ١٩٩، ف: ١١٥).

لغوية وإطلاقات لفظية، ولا حرج فيها بعد فهم المعنى».

وكذا قال الأبياري في «شرح البرهان» (١/٥٨٥): «المسألة لغوية محضة، والقطع بأحدهما لم يثبت عندي، وأهل العربية مطبقون على إطلاق الكلام على الألفاظ».

[أقسام المركب]

(ص):

فإن أفاد بالوضع طلبا.. فطلبُ ذكر الماهية «استفهام»، وتحصيلها أو تحصيل الكف عنها «أمر ونهي»، ولو من ملتمس وسائل.

(ش):

فاعل «أفاد» هو «المركب»، وأراد بالوضع أنه يفيده إفادة أولية.

وعدل عن قول «المنهاج»: «بالذات» للتنبيه على صواب العبارة، واحترز به عما يفيد الطلب باللازم، كقولك: «أنا أطلب منك أن تذكر لي حقيقة الإنسان»، فإنه لا يسمى استفهاما، و«أن تسقيني الماء»، فإنه لا يسمى أمرا، لأنهما وإن دلا على الطلب لكن ليس بالصيغة، لأن صيغة الخبر لم توضع للطلب.

وعدل عن قول «المنهاج»: «الطالب للماهية» إلى قوله: «طلب

ذكر الماهية» لأنها أحسن، لموافقتها المقصود[١].

والحاصل أن المركب إن أفاد طلبا لذاته.. فإن كان الطلب لذكر ماهية الشيء.. فهو استفهام، كقولك: «ما هذا؟» و«من هذا؟»، وإن كان لتحصيل أمر ما من الأمور.. فأمر، أو الكف عنه.. فنهي، [وعلى هذا فرقوا بين قولنا: «ما الزوج؟» و«أفهمني ماهية الزوج»، أن المطلوب في الأول ذكر ماهية الزوج، والمطلوب في الثاني تحصيل فهم ماهية الزوج للمتكلم[٢]]، وزاد المصنف هذا على قول «المنهاج»: «ولتحصيل أمر»[٣]، فإنه إن أراد تحصيل الفعل الذي ليس بكف فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب الكف بالنهي عنه، وإن أراد تحصيل الفعل مطلقا كفا كان أو غيره لزم دخول النهي في حد الأمر وهما حقيقتان مختلفتان، فلهذا استوفى المصنف القسمين بالحصر، وهو بناء على أن الكف فعل، وهو المختار.

ومثال الملتمس قول القائل لمماثله: «افعل كذا»، والسائل هو المنسفل كقول من يجعل نفسه دون المطلوب منه فهو سؤال، سواء كان دونه في نفس الأمر أم لا.

وما صرح به المصنف من دخولها في الأمر بناء على ما سبق

(١) انظر «الإبهاج» (٣/٥٥٧).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٣) انظر «الإبهاج» (٣/٥٥٦).

منه في «باب الأوامر» أن الأمر لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء، واستند إلى قول ابن دقيق العيد في «شرح العنوان» أن تسمية التساوي بالالتماس اصطلاح خاص.

وقال الأبياري في «شرح البرهان» (١/٥٩٦): «اختلف في تسمية الدعاء أمرا، فأباه النحويون وأكثر الأصوليين، ومنهم من قال: يصح أن يأمر الأدنى الأعلى، وهذا غير محقق في التحريم والإيجاب».

فإن قيل: كلامه إنما هو في المركب، وصيغة الأمر مفردة، لأن جزء لفظها لا يدل على جزء معناها.. قلنا: في صيغة الأمر ضمير مستكن في حكم اللفظ به بدليل توكيده وتثنيته وجمعه، تقول: «قم أنت وقوما وقوموا».

(ص):

وإلا.. فما لا يحتمل الصدق والكذب تنبيه وإنشاء، ومحتملهما الخبر.

(ش):

أي: وإن لم يفد بالوضع طلبا، أي: لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية، لكن يدل عليه باللازم.. فإما أن يحتمل الصدق والكذب أولا، فما لا يحتملهما يسمى تنبيها وإنشاء، أي: نبهت به على مقصودك بالكلام، ويندرج في التنبيه التمني كـ«ليت الشباب

يعود»، والترجي نحو «لعل لي مالا فأنفقه»، والقسم والنداء، فإنه لا يحسن أن يقال لقائلها: «صدقت» أو «كذبت».

وهو في هذا متابع لـ«المحصول» (١/ ٢٣١-٢٣٢)، فإنه جعل هذه الأقسام مما لا يدل على الطلب بالوضع، لكن البيانيون أطلقوا عليها اسم الطلب، وقالوا أنه يتنوع إلى طلب حصول ما في الخارج أن يحصل في الذهن كالاستفهام، أو طلب حصول ما في الذهن أن يحصل في الخارج، وقالوا أنه ينحصر بالاستقراء في خمسة أقسام: الاستفهام والأمر والنهي والنداء والتمني.

وادعى القرافي في «الفروق» (١/ ١٠٦-١٠٧) الإجماع على أن الأمر والنهي والقسم والترجي والتمني والنداء من قسم الإنشاء، ولا يخالف ما نقلناه عن البيانيين، لأنهم صرحوا[١] بأن الطلب من الإنشاء، وقسموا الإنشاء إلى طلب وغيره، نعم الأمر والنهي ليسا من الإنشاء على طريقة الرازي، [وتابعه المصنف[٢]].

وقوله: «وإنشاء» أي: ويسمى أيضا إنشاء، من قولهم: «أنشأ يفعل كذا»، أي: ابتدأ، ثم نقل إلى إيقاع لفظ لمعنى يقارنه في الوجود، وقوله: «ومحتملها» أي: وإن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر.

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «جزموا».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وفي ١ و ٤ : «والمصنف».

وزعم قوم منهم الغزالي أن التعبير بالتصديق والتكذيب أحسن من الصدق والكذب، لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق كخبر الصادق، وما لا يحتمل إلا الكذب كما لو قال: «الواحد نصف العشرة»[١].

ولم يرتضه المصنف؛ فإن احتماله لهما بحسب المفهوم، والخبر من حيث هو محتمل لذلك، وتعين أحد الاحتمالين في بعض الأفراد بحسب الخارج لخصوصية ومزية لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هي محتملاتها، ثم إن التصديق والتكذيب عبارة عن الإخبار بكون الكلام صدقا أو كذبا، فتعريفه به دور[٢].

---

(١) انظر «المستصفى» للغزالي (٢/ ١٣١).

(٢) انظر «الإبهاج» (٣/٥٥٨).

[تعريف الخبر]

(ص):

وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم، وقد يقال: الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام، والخبر خلافه، أي: ما له خارج صدق أو كذب.

(ش):

ذهب قوم - منهم الإمام الرازي[١] - إلى أن الخبر لا يحد، لأنه ضروري، لأن كل واحد يعلم أنه موجود، والخبر جزء من هذا الخبر، وقيل: لعسر[٢] الحد، وهو كالخلاف في تعريف العلم والوجود والعدم، والصحيح خلافه، ثم اختلف القائلون بتحديده.

فقيل: ما يحتمل الصدق والكذب، وقد سبق.

ومنهم من قال: يعرف بتعريف مقابله، فقال: الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام كـ«بعت» و«تزوجت» و«طلقت»، فإنها إذا وجدت[٣] من المكلف رتب عليها الشرع مقتضياتها، إما مع

---

(١) «المحصول» (٤/ ٢٢١).

(٢) كذا في ١، وفي ٣ : «يعسر»، ويؤيده سياقة «الغيث».

(٣) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «وردت».

اللفظ أو آخر جزء[١] منه على الخلاف المشهور، والمراد بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ، والخبر خلافه، أي: ما يقال له في الخارج صدق أو كذب.

والحاصل أن النسبة في الإنشاء وجودها مع وجود اللفظ لا وجود لها قبله، والنسبة في الخبر خارجية قبل وجود اللفظ ثم اللفظ يخبر عنها، وهو معنى قولهم: «الإنشاءات يتبعها مدلولها، والأخبار تتبع مدلولاتها»، قاله القرافي[٢]، وليس المراد التبعية في الوجود، وإلا لما صدق ذلك إلا في الماضي فقط، فإن الحاضر مقارن، والمستقبل وجوده بعد الخبر، بل المراد أنه تابع لتقرر مخبره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا.

وقد أورد على هذا التعريف الإخبار عن المستقبلات نحو «سيقوم زيد»، فإنه عند النطق به ليس له خارج صدق ولا كذب، فلا يمكن وصفه بذلك، وعند وجود المخبر ليس الخبر موجودا حتى نصفه بصدق، ولا شك أن الإخبار عن المستقبلات يوصف بالصدق والكذب، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٨]، فلو قال: إن كان محكوما فيه بنسبة

(١) كذا في ١ و ٤ و«الغيث»، وفي ٣ : «حرف».

(٢) كذا في ١ و ٤ «قاله القرافي»، وفي ٣ : «قال» بدون هاء، وكلاهما صحيح من جهة المعنى، وانظر «الفروق» (١/١٠١).

خارجية فهو الخبر - كما فعل ابن الحاجب[١] - كان أولى.

وكان بعض مشايخنا يقول: التحقيق أن لكل من نسبتي الإنشاء والخبر العقليين نسبة في الخارج، غير أن النسبة العقلية في الخبر تابعة للنسبة الخارجية وأخرج الكلام تابعا لها في الظاهر، والنسبة الخارجية في الإنشاء تابعة للنسبة العقلية أخرج الكلام ليوقع على حسبه.

تنبيهات

الأول: قوله: «وقد يقال» إشارة إلى قول آخر خلاف ما ذكره أولا من التقسيم إلى ثلاثة: طلب وإنشاء وخبر، وهذا القائل قسمه إلى قسمين: خبر أو إنشاء، وجعل الطلب داخلا في الإنشاء، لأنه ردد الكلام بين ما له خارج وما لا خارج له، وجعل الإنشاء ما ليس له خارج، وذلك يتناول الطلب والإنشاء.

وذهب ابن مالك إلى قول ثالث، وهو انقسامه إلى خبر وطلب، ويرد عليه أن من الكلام ما ليس خبرا ولا طلبا كالشرط في الإنشاء نحو «إن دخلت الدار فأنت طالق»، فإنه ليس بخبر، إذ لا يحتمل الصدق والكذب، ولا بطلب؛ لانحصار الطلب عندهم في الأقسام الخمسة السابقة.

واعلم أن من حصره في ثلاثة أقسام فسر الإنشاء بإيقاع لفظ بمعنى يقارنه في الوجود، كإيقاع البيع بـ«بعت»، ومن حصره في

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٢٨٩).

قسمين فسر الإنشاء بما لا نسبة له في الخارج، وبهذا ينحل الإشكال المشهور في أن الطلب لا يدخل في الإنشاء، إذ الإنشاء لا بد فيه من المقارنة، والطلب بخلافه، فإن هذا اعتراض مركب على المذهبين، فإن من قسمه قسمين لم يفسر الإنشاء بهذا التفسير.

الثاني: قوله: «والخبر بخلافه» أي: ماله خارج، جعْلُه هذا قسيما لما قبله فيه نظر، فإن من فسر الإنشاء بما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام.. فسر الخبر بما يحصل مدلوله[1] في الخارج بغيره مثل «زيد منطلق»، فإنه يمكن علمه بالمشاهدة، بخلاف الأمر والنهي فإنه لا يمكن استفادته إلا من المتكلم، ومن فسر الخبر بما له خارج يطابقه أو لا.. فسر الإنشاء بما ليس له خارج أصلا، ولم يفسر أحد الطرفين كما فعل المصنف.

وقد أورد على القائلين بما له خارج أن الخبر قد يكون متعلقه ذهنيا، فلا يشترط في الخبر مطابقته لما في الخارج، بل مطابقته لما في نفس الأمر.

الثالث: وهو سؤال على قولهم أن صدق الخبر مطابقته للواقع، فإن المخبر بالواقع قد أكذبه الله تعالى في القذف في قوله: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ [النور: ١٣]، وقال العلماء: لا تصح توبته إلا بإكذابه نفسه، [ولا شك أنه قد

(١) كذا في ٤، وفي ١ و ٣: «وجوده».

يكون صادقا في نفس الأمر، فكيف يكون كاذبا ويؤمر بتكذيب نفسه؟[(1)]، وأجيب بأن القاذف كاذب في حكم الله وإن كان خبره مطابقا لمخبره، أي: أنه يعاقب معاقبة المفتري الكذاب، فلا تتحقق توبته حتى يعترف بأنه كاذب عند الله كما أخبر به عنه، فإذا لم يعترف بذلك وقد جعله الله كاذبا فأي توبة له مع إصراره على مخالفة حكم الله عليه بالكذب.

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

[أقسام الخبر من حيث هو]

(ص):

ولا مخرج له عنهما، لأنه إما مطابق للخارج أو لا، وقيل بالواسطة، فالجاحظ: إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أولا مطابق مع الاعتقاد ونفيه، فالثاني فيهما واسطة، وغيره: الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر طابق الخارج أو لا، وكذبه عدمها، فالساذج واسطة، والراغب: الصدق المطابقة الخارجية مع الاعتقاد، فإن فقدا.. فمنه كذب، وموصوف بهما بجهتين.

(ش):

ذهب الجمهور إلى أن الخبر لا يخرج عن كونه صدقا أو كذبا، لأنه إما أن يطابق المخبر عنه أو لا، والأول صدق، والثاني كذب، والعلم باستحالة حصول الواسطة بينهما على هذا التفسير ضروري.

وقيل: بينهما واسطة، واختف القائلون به على مذاهب:

أحدها: قول الجاحظ، صدق الخبر مطابقته للخارج مع اعتقاد مطابقته، وكذبه عدم مطابقته مع اعتقاد المخبر عدم مطابقته، وغيرهما ليس بصدق ولا كذب، فأثبت الواسطة في أربع صور،

وهي: ما إذا كان مطابقا وهو غير معتقد لشيء، أو مطابقا وهو معتقد عدم المطابقة، أو غير مطابق وهو يعتقد المطابقة، أو غير مطابق ولا يعتقد شيئا، فالأربعة ليس بصدق ولا كذب، وإليها أشار أولا بقوله: «أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه»، أي: وما ليس مع الاعتقاد والمطابقة هو الواسطة، وقوله «مع الاعتقاد» أي: أو الظن، كذا حكاه عنه أبو الحسين في «المعتمد» (٢/٥٤٥)، قال: «وقد أفسده عبد الجبار بأن ظن المخبر واعتقاده يرجع إليه لا إلى الخبر، فلم يكن شرطا في كونه كذبا».

الثاني: صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر، سواء طابق الخارج أم لا، وكذبه عدمها ولو كان صوابا، وعلى هذا فالساذج واسطة، ونعني بالساذج: الخبر الذي لا اعتقاد معه، أو معه اعتقاد العدم، ولكن صاحب «الإيضاح» (١/٥٩-٦١) البياني صرح بأن صاحب هذا القول لا يثبت الواسطة، وعلى هذا يدخل في قوله: «عدمها» ما لا اعتقاد معه أو معه اعتقاد العدم، بل يدخل فيه خبر الشاك، والكل عنده كذب، وما فهمه المصنف في حكاية هذا القول ذكره الخطيبي احتمالا في كلام صاحب «التلخيص»، وهو اشتراط الاعتقاد فقط في كل من الطرفين، ليكون خبر غير المعتقد واسطة، لكنه لم يثبت عن أحد، بل أصل هذا القول غريب، قيل أنه لم يحكه سوى صاحب

«الإيضاح»، وإن كان ظاهر عبارة ابن الحاجب تقتضيه إلا أن المحققين من شراحه حملوه على خلافه(١).

الثالث: وهو قول أبي القاسم الراغب في كتاب «الذريعة» (١٩٣)، أن الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا، فإن انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقا تاما، بل إما أن لا يوصف بالصدق والكذب، كقول المُبَرْسَم(٢) الذي لا قصد له: «زيد في الدار»، فلا يقال له أنه صدق ولا كذب، وإما أن يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب بنظرين مختلفين إذا كان مطابقا للخارج غير مطابق للاعتقاد، كقول الكفار: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١]، فإن هذا يصح أن يقال فيه: صدق؛ لكون المخبر عنه كذلك، ويصح أن يقال: كذب؛ لمخالفة قوله ضميره، ولهذا كذبهم الله، وكذلك إذا قال من لم يعلم كون زيد في الدار أنه في الدار، يصح أن يقال: «صدق» وأن يقال: «كذب» بنظرين مختلفين. انتهى.

إذا علمت هذا فما نقله المصنف عنه لا يطابق كلامه، لأنه لم يعرف مطلق الصدق بما ذكره، بل الصدق التام، والصدق عنده قسمان، وكذا قوله: «فإن فقدا فمنه كذب» إنما تكلم على ما إذا فقد

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٢/٢٩٣).

(٢) كذا في ١ و ٣، وفي القسم الرديء من ٤ : «المتوهم»، و«البرسام» علة معروفة يكون معها اختلاط عقل مع حمى، وقد بَرْسَم الرجل فهو مُبَرْسَم.

أحدهما، ثم وصفه بالجهتين إنما يكون في هذه الحالة لا في حالة فقدهما.

فائدة: «الساذج» بذال معجمة قال في «المحكم»: «أرى أصله «ساذه» فعرب».

[مدلول الخبر[1]]

(ص):

ومدلول الخبر: الحكم بالنسبة لا ثبوتها وفاقا للإمام وخلافا للقرافي، وإلا لم يكن شيء من الخبر كذبا.

(ش):

قال الإمام في «المحصول» (٤/٢٢٣-٢٢٤): «إذا قلت: «العالم محدث» فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم، لا نفس ثبوت الحدوث، إذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيثما وجد قولنا: «العالم محدث» كان العالم محدثا لا محالة، فوجب أن لا يكون الكذب خبرا، ولـمّا بطل ذلك عَلمنا أن مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة». انتهى.

واعترض عليه بأنه يوهم أن يكون الكذب متحققا لا بصفة الخبرية، والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب، وتوهم جماعة أن هذا انقلب على الإمام وغيَّره في «التحصيل» (٢/٩٣) فقال: «وإلا لم يكن الخبر كذبا»، وهي أيضا عبارة فاسدة لما توهم من أن كل خبر كذب.

---

(١) انظر «منع الموانع» (٣٠٤-٣١٤) فمنه اختصر المصنف شرح الفصل.

والحق أن عبارة الإمام صحيحة، وتقريرها أن مدلول النسبة لو كان ثبوتيا كان الكذب غير خبر، لكن اللازم منتف ضرورة أن الكذب أحد قسمي الخبر الذي هو صدق وكذب، فالملزوم مثله، وبيان الملازمة أن ثبوت النسبة وقوعها في الخارج، فلا يكون [الإخبار(١)] عنه كذبا، وأوضح منها عبارة المصنف، ومن محاسنه أنه أخر التعليل عن ذكر الإمام لينبه على أن هذا التعليل لم يذكره الإمام، والغرض منه وقوع الخطأ لقوم في فهمه.

ومنهم من نازع الإمام في الدليل وقال: «إنه غير لازم، لأن اللفظ دليل على وجود النسبة، وقد لا تكون موجودة، لأن الخبر دليل بمعنى المعرف، وقد يتأخر المعرَّف عن المعرِّف لأمر ما، ثم ما قاله قد يعكس فيقال: لو كان مدلول النسبة الحكم لم يكن خبر كذبا، لأن كل من قال: «قام زيد» فقد حكم بقيامه، فيكون خبره مطابقا سواء كان في الخارج أم لا، ولا سيما والإمام قائل بأن الألفاظ وضعت بإزاء المعاني الذهنية، ثم يقول: لو كان المدلول الحكم بالنسبة لكان الخبر إنشاء ولم يكن ثَم خارج يطابقه»(٢).

---

(١) كلمة «الإخبار» كذا في «منع الموانع» (٣٠٦)، وفي النسخ ١ و ٣ و ٤ : «إلا خارجا».

(٢) هذا نقله المصنف في «منع الموانع» (٣١١-٣١٢) عن والده.

وأما [استدلال الإمام بأنه لو لم يكن كذلك لم يكن شيء من الخبر كذبًا.. فقد منع القرافي انتفاء اللازم وادعى[١]] أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق، قال: «وظن جماعة من الفقهاء أن احتمال الخبر للصدق والكذب مستفاد من الوضع اللغوي، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلا الصدق، لاتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا: «قام زيد» حصول القيام منه في الزمن الماضي، ولم يقل أحد منهم أن معناه صدور القيام أو عدمه، وإنما احتماله[٢] من جهة المتكلم، لا من جهة الوضع اللغوي»[٣].

وعلى هذا يستقيم قول محمد بن الحسن في «الجامع»: إن أخبرتني أن فلانا قدم» يحنث بالصدق والكذب، لأنه يستعمل فيهما من جهة المتكلم والمخاطب.

قلت: وكذا قال أصحابنا.

لكن يضعف مذهب القرافي بأمور، **أحدها**: القول بأن المركبات ليست موضوعة، **ثانيها**: ما ذكره المصنف من القاعدة، **ثالثها**: لا نسلم أن مدلول «قام زيد» حصول القيام، وإنما مدلوله الحكم بحصول القيام، وذلك يحتمل الصدق والكذب، رابعها: اتفاق الناس على أن الخبر أعم من الصدق والكذب.

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «احتمله».

(٣) انظر «الفروق» للقرافي (١/ ١٠٢-١٠٤).

[مورد الصدق والكذب في الخبر[(١)]]

(ص):

ومورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير، كـ«قائم» في «زيد بن عمرو قائم»، لا بنوة زيد، ومن ثَمّ قال مالك وبعض أصحابنا: الشهادة بتوكيل فلان ابن فلان [فلانا[(٢)]] شهادة بالوكالة فقط، والمذهب: بالنسب ضمنا والوكالة أصلا.

(ش):

مورد الصدق والكذب في الخبر هو النسبة التي تضمنها الخبر، لا واحد من طرفيها، فإذا قيل: «زيد بن عمرو قائم»، فقيل: «صدقت» أو «كذبت»، فالصدق والكذب راجعان إلى القيام، لا إلى بنوة زيد.

وقوله: «ومن ثم» - أي: ومن هناك، وهو أن الثابت النسبة فقط - قال مالك وبعض أصحابنا: إذا شهد شاهدان بأن فلان بن فلان وكل فلانا كانت شهادة بالتوكيل، ولا يستفاد منها أنهما شهدا بالبنوة، فليس له في محاكمة أخرى في البنوة أن يقول: هذان شهدا

(١) انظر في شرح الفصل «منع الموانع» (١٨٦-١٩٣).

(٢) كلمة «فلانًا» من «منع الموانع» (١٨٦)، ولا وجود لها في النسخ ١ و ٣ و ٤ ولا «الغيث».

لي بالبنوة لقولهما في شهادة التوكيل أني فلان ابن فلان.

والمذهب الصحيح عندنا أنه شهادة بالوكالة أصلا، وهذا واضح؛ لأنه مورد الكلام ومقصده، وبالنسب ضمنا، وهذا قد يستشكل على هذا الأصل، ولا إشكال فيه، لأنا لما صدقنا الشاهدين كان قولهما متضمنا لذلك.

وهذه المسألة مذكورة في «الإشراف» للهروي و«الحاوي» (١٧/ ٣٦) للماوردي و«البحر» (١٤/ ١٣٤) للروياني.

واعلم أن هذه القاعدة مهمة، وقد أهملها الأصوليون، وذكرها البيانيون كالسكاكي[١]، ومنهم أخذ المصنف.

وقد أورد عليهم ما رواه البخاري (٤٥٨١) مرفوعا إلى النبي ﷺ: «يقال للنصارى يوم القيامة: ما كنتم تعبدون؟، فيقولون: كنا نعبد المسيح ابن الله، فيقال: كذبتم، ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد»[٢]، وكذلك استدل الشافعي وغيره من الأئمة على صحة أنكحة الكفار بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱمۡرَأَتُ فِرۡعَوۡنَ﴾ [القصص: ٩]، وينبغي أن يخرج من الفرع الذي ذكره المصنف تفصيلا في المسألة، وهو يدل على نسبة المحمول للموضوع بالمطابقة وعلى غيره بالالتزام، قال بعضهم: وهذا هو الحق[٣].

---

(١) انظر «مفتاح العلوم» (١٦٦).

(٢) وأخرجه مسلم أيضًا (١٨٣) كلاهما من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) قال العراقي: «قد يدعى أن الآية والحديث مما استثناه الشارح من موضع الخلاف، فإن قصد عابدي المسيح بنسبته إلى الله إقامة حجتهم في عبادته،

وينبغي أن يستثنى من ذلك ما لو كانت صفة المسند إليه مقصودة بالحكم، بأن يكون المحكوم عليه في المعنى الهيئة الحاصلة من المسند إليه وصفته، كقوله عليه الصلاة والسلام: «الكريم ابن الكريم [ابن الكريم] ابن الكريم: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم»(١)، فإنه لا يخفى أن المراد الذي جمع كرم نفسه وآبائه هو يوسف، وليس المراد الإخبار عن الكريم الذي اتفق له صفة الكرم كما في قولك: «زيد العالم قائم»، وكذلك الصفات الواقعة في الحدود، نحو «الإنسان حيوان ناطق»، فإن المقصود الصفة والموصوف معا، ولو قصدت الإخبار بالموصوف فقط لفسد الحد.

ولم يقف والد المصنف على نقل في المسألة فقال في «فتاويه» (٢/ ٤٦٠-٤٦٢): «إنه لا يدل على ذلك في كلام الآدميين، وإن دل فبالالتزام، وهو غير نافع، بل لا بد أن يصرح به(٢) الشاهد،

وأريد في الآية التعجب من صدور هذه المقالة البديعة في الحسن منها مع انتسابها إلى ذلك المتمرد العاتي، ويمكن أن الذي خص ذلك بالنسبة أراد دلالة المطابقة، وهذه دلالة تضمن كما تقدم، وأن من قال: لا يثبت النسب بذلك لا ينكر هذه الدلالة ولكنه لا يثبت النسب بدلالة التضمن، وإنما يثبتها بدلالة المطابقة، والله أعلم».

(١) أخرجه البخاري (٣٣٩٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، والزيادة بين المعقوفتين منه، وسقط من النسخ ١ و ٣ و ٤، كما سقط قوله: «ابن إسحاق» من ١ و ٤، وثبت في ٣.

(٢) كلمة «به» من ٣، ولا وجود لها في ١ و ٤.

بخلاف كلام الله تعالى، فإنه يحتج به وبما يدل عليه مطابقة كان أو التزاما، فافهم الفرق بين الموضعين». فهذا كلامه.

فائدة[(١)]: يجوز في قوله: «ليس غير» أربعة أوجه: فتح الراء وضمها بلا تنوين فيهما على إضمار الاسم، وبالتنوين فيهما، وعدل عن قول غيره من المصنفين: «لا غير»؛ لأن بعضهم لحنهم في ذلك وقال: إنما تقطع «غير» عن الإضافة لفظا إذا تقدمت [عليها كلمة «ليس» خاصة، ونازع في ذلك آخرون منهم ابن بري وقال: يجوز بناؤها على الضم مع «لا»؛ لانقطاعها[(٢)]] عن الإضافة كما فعل بـ«قبل» و«بعد»، والتقدير: لا غير ذلك، فلما منعت الإضافة رفعت.

(١) انظر «منع الموانع» (١٨٩-١٩١).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(ص):

مسألة: [أقسام الخبر باعتبار أمور خارجية
القسم الأول: الخبر المقطوع بكذبه وأنواعه[1]]

الخبر إما مقطوع بكذبه:

[النوع الأول: الخبر المعلوم خلافه]

كالمعلوم خلافه ضرورة أو استدلالا.

(ش):

الخبر وإن كان من حيث هو محتمل للصدق والكذب لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمور خارجية أو لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع، فقد يقطع بكذبه لما علم خلافه، إما ضرورة كالإخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، أو استدلالا كإخبار الفيلسوف بقدم العالم، فإنه يعلم كذبه بالاستدلال على حدث العالم.

---

(١) ذكر المصنف له ستة أنواع سيأتي تعدادها.

[النوع الثاني: الخبر الموهم باطلا ولم يقبل التأويل]

(ص):

وكل خبر أوهم باطلا ولم يقبل التأويل فمكذوب أو نقص منه ما يزيل الوهم.

(ش):

عدم قبوله للتأويل إما لمعارضة للدليل العقلي أو غيره مما يوجب ذلك، فيمتنع صدوره عنه عليه السلام قطعا، فإن الشرع يرد بمجوزات العقول لا بمستحيلاتها، كقوله: «إن الله خلق نفسه» وغيره من الأحاديث المختلقة في التشبيه.

والقصد بهذا أنه إذا تعارض السمع وما أدركه العقل من أحكام العقائد وغيرها أيهما يقدم؟، والمتكلمون يقدمون مدرك العقل، لأن السمع إنما يثبت بدليل العقل، فلو قدم السمع عليه كان ذلك قدحا في الأصل بالفرع ثم في الفرع تبعا لأصله، وأنه باطل، لكن تصرف المحدثين يقتضي تقديم السمع، لاحتمال غلط العقل لا سيما في الأمور الإلهية، والشرع أوثق منه في ذلك، والحق بناؤه على الخلاف السابق في «مباحث الكتاب» أن الأدلة [النقلية[١]] تفيد اليقين أم لا؟.

---

(١) كذا أثبته اجتهادًا، وفي ١ و ٣ : «العقلية»، وسقطت الكلمة رأسًا من ٤.

وقد نازع ابن دقيق العيد في عدِّهم هذا القسم مما يقطع بكذبه وقال: «إنما يصح إذا حددنا الكذب بما يخالف الواقع من غير أن يعتبر قصد المخبِر، أما إذا اعتبرنا فيه قصده فقد يكون ذلك الخبر وإن كان غير مطابق قطعا توهم راويه أنه عن النبي ﷺ [ولم يتعمد الكذب فيه(١)]».

فعلى هذا الصواب أن يقال: يقطع بعدم مطابقته الواقع.

ويحترز بقوله: «ولم يقبل التأويل» عما إذا قبله فإنه لا يقطع بكذبه، لاحتمال أن يكون المراد هو المعنى الصحيح.

وقوله: «أو نقص منه ما يزيل الوهم» قد يُمثَّل له بما ذكره ابن قتيبة في «مختلف الحديث» (٢١١-٢١٢) أنه عليه الصلاة السلام ذكر سنة مائة لا يبقى على ظهرها يومئذ نفس منفوسة، وهذا خلاف المشاهدة، وإنما سقط منه «لا يبقى على الأرض منكم»،

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وفي ١ و ٤ : «ولم يمنعهن الكذب»، ولم يبِن لي وجهه.

فأسقط الراوي «منكم»[١]، قال[٢]: «وكذلك قول ابن مسعود في ليلة الجن: «ما شهدها أحد منا»، مع أنه جاء عنه شهودها، ولكن الراوي سقط منه: غيري»، وتابعه على هذا ابن السيد في كتاب «أسباب الخلاف» (١٧٨)، وهو عجيب، ففي «صحيح مسلم» (٤٥٠): «هل كنت مع النبي ﷺ ليلة الجن؟، قال: لا».

---

(١) والحديث أخرجه مسلم (٢٥٣٨) عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي ﷺ أنه قال قبل موته بشهر أو نحو ذلك: «**ما من نفس منفوسة اليوم تأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ**»، وأخرجه كذلك (٢٥٣٩) عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لما رجع النبي ﷺ من تبوك سألوه عن الساعة فقال رسول الله ﷺ: «**لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم**».

(٢) كلمة «قال» من ١ و ٤، وليست في ٣.

[سبب الوضع على رسول الله]

(ص):

وسبب الوضع: نسيان، أو افتراء، أو غلط، أو غيرها.

(ش):

سبب وقوع الكذب عليه ﷺ: إما نسيان الراوي لطول عهده بالخبر المسموع، فربما حمله النسيان على ما يخل بالمعنى، أو رفع ما هو موقوف، أو غير ذلك من أسباب النسيان، وإما افتراء، كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول، ونسبوها إلى الرسول ﷺ تنفيرا للعقلاء عن الشريعة، وإما غلط، بأن أراد النطق بلفظ فسبق لسانه إلى سواه، أو وضع لفظ مكان آخر ظانا أنه يؤدي معناه، أو غيرها، يعني: كما ذهب إليه بعض الكرامية من جواز وضع الحديث في باب الترغيب والترهيب، حكاه أبو بكر بن السمعاني في «أماليه»، وهو راجع إلى الافتراء(١).

(١) قال العراقي: «بقى لذلك أسباب:
منها: الارتزاق والاحتراف، فقد كان جماعة يرتزقون بذلك في قصصهم كأبي سعد المدائني.
ومنها: الاحتساب وطلب الأجر كأحاديث فضائل القرآن.
ومنها: الانتصار لآرائهم كما يفعل الخطابية».
قال العراقي: «واعلم أن المصنف ذكر سبب الوضع في أثناء أقسام المقطوع بكذبه، ولو أخره إلى استيفائها لكان أولى، والله أعلم».
قلت: ولذلك فصلته عن سياق المتن وأوردته على أنه مسألة مستقلة.

(ص):

ومن المقطوع بكذبه على الصحيح: خبر مدعي الرسالة بغير معجزة، أو تصديق الصادق، وما نقب عنه ولم يوجد عند ذويه[١]، وبعض المنسوب إلى النبي ﷺ، والمنقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله خلافا للرافضة.

(ش):

من المقطوع بكذبه غير ما سبق صور:

أحدها ذكره إمام الحرمين: أن يتنبّى نبي من غير معجزة فيقطع بكذبه[٢].

قال: «وهذا مفصل عندي فأقول: إن تنبّى وزعم أن الخلق كلفوا متابعته وتصديقه من غير آية فهذا كذب، فإن مساقه يفضي إلى تكليف ما لا يطاق، وهو العلم بصدقه من غير سبيل يؤدي إلى العلم، وأما إذا قال: ما أكلف الخلق اتباعي ولكن أوحي إلي.. فلا يقطع بكذبه»[٣].

---

(١) كذا في النسختين ١ و ٣، وفي «الغيث»: «أهله».

(٢) وهو النوع الثالث من أنواع المقطوع بالكذب، قال العراقي: «وضم المصنف إلى المعجزة تصديق الصادق - وهو نبي معلوم النبوة قبل ذلك - بصدق هذا المدعي للنبوة في دعواه، فلا يحتاج معه إلى معجزة».

(٣) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٥٩٦-٥٩٧، ف: ٥٣٥)، قال العراقي: «لكن [المصنف] فرضه في دعوى النبوة، ولما فرضه المصنف في دعوى الرسالة لم يحتج لهذا التقييد».

قلت: وهذا فيما قبل ظهور خاتم النبيين، فأما الآن فيقطع بكذبه لقيام القاطع أن لا نبي بعده[١].

ثانيها: ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الأخبار ثم فُتِّش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة[٢].

ذكره الإمام الرازي[٣]، وسبقه إليه صاحب «المعتمد» (٢/ ٥٤٩)، قال: «كما لو قال الراوي: «هذا الخبر في الكتاب الفلاني» فلم نشاهده فيه».

وهذا قد ينازع في إفضائه إلى القطع، وإنما غايته غلبة الظن، ولهذا قال القرافي[٤]: «يشترط استيعاب الاستقراء، بحيث لا يبقى ديوان ولا راو إلا وكشف أمره في جميع أقطار الأرض، وهو عسر أو متعذر، وقد ذكر أبو حازم في مجلس هارون الرشيد حديثا، وحضره الزهري فقال: لا أعرف هذا الحديث، فقال: أحفظت حديث رسول الله ﷺ كله؟، فقال: لا، قال: فنصفه؟، قال: أرجو،

---

(١) هذا قاله المصنف في «الإبهاج» (٥/ ١٨٥٤) وزاد: «وهذا راجع إلى القسم الأول، وهو ما علم خلافه استدلالا»، فلا يحسن من الشارح بل لا يليق به إيراده على أنه من تحريره، والله أعلم.

(٢) وهو النوع الرابع من أنواع المقطوع بالكذب.

(٣) انظر «المحصول» (٤/ ٢٩٩) و«الإبهاج» (٥/ ١٨٥٣).

(٤) «شرح تنقيح الفصول» (٢٧٨).

قال: اجعل هذا في النصف الذي لم تعرفه، هذا وهو الزهري شيخ مالك، فما ظنك بغيره»[١].

نعم إن فرض دليل عقلي أو شرعي يمنع منه عاد إلى ما سبق.

ثالثها [بعض المرويّ عن النبي].

بعض الأخبار المروية عن النبي ﷺ بطريق الآحاد مقطوع بكذبه؛ لقوله ﷺ: «سيكذب علي»، وهذا الحديث لا يعرف[٢].

---

(١) قال العراقي: «ليس هذا مما نحن فيه، لأن الكلام بعد استقرار الأخبار كهذه الأزمنة وقبلها بمدد لما دونت الأحاديث وضبطت، وأما في الأعصار الأولى.. فقد كانت السنة منتشرة لانتشار أصحاب النبي ﷺ في الأمصار، بحيث لا يفتش الآن على الأحاديث من صدور الرواة، وإنما يرجع إلى دواوين الإسلام الحديثية، وهي معروفة محصورة، فما لم يوجد فيها لا يقبل من راويه، ومن العجب قوله في هذه الحكاية أن الزهري وأبا حازم اجتمعا في مجلس هارون الرشيد، وقد ماتا قبل مجيء الدولة العباسية، وإنما كان اجتماعهما في مجلس سليمان بن عبد الملك».

(٢) فإن كان هذا الخبر صحيحا فقد حصل المدعى لامتناع الخلف في خبره، وإن كان كذبا - قال العراقي: «وهو الواقع، لأنه لا يعرف لهذا اللفظ إسناد» - فقد كذب عليه.
قال العراقي: «وضعف هذا الاستدلال لإمكان التزام صحته ولا يلزم وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل، وقد جاء في معنى هذا الحديث ما في مقدمة «صحيح مسلم» (٧) من حديث أبي هريرة مرفوعا: «**يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم**»».
وقد أجاب المصنف في «الإبهاج» (٥/١٨٥٥) عن هذا الاعتراض بما لا يقوم.

رابعها: المنقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله[١].

إما لكونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة، أو لتعلق أصل من أصول الدين به كالنص الذي يزعم الروافض أنه دل على إمامة علي رضوان الله عليه، فعدم تواتره دليل على عدم صحته.

(١) وهو النوع السادس.

[القسم الثاني: الخبر المقطوع بصدقه وأنواعه]

(ص):

وإما بصدقه، كخبر الصادق، وبعض المنسوب إلى محمد ﷺ، والمتواتر معنى أو لفظا.

(ش):

الخبر المقطوع بصدقه أنواع:

[النوع الأول] منها: خبر الصادق.

أي: الذي لا يجوز عليه الكذب أصلا[1]، إما لعلمه وغناه، وهو خبر الله تعالى لتنزهه عن جميع النقائص، أو لأنه عصم من الكذب، إما لدلالة المعجزة، وهو خبر رسول الله ﷺ الذي يخبر به مشافهة أو ينقل عنه متواترا، ومنهم من استدل عليه بالإجماع على صدقه، قال ابن دقيق العيد: «وهو غير جيد، بل الدليل الصحيح أن المعجزة دلت عليه، فإنها دلت على الصدق في التبليغ، إذ لا معنى للرسالة سوى ذلك، وكل ما أخبر به فهو داخل تحت مدلول المعجزة». انتهى، وإما لشهادة الله تعالى ورسوله ﷺ [له بذلك، وهو خبر جميع الأمة][2].

(١) كلمة «أصلا» من ٣، ولا وجود لها في ١ و ٤.

(٢) الجملة بين المعقوفتين من الشرح كذا أثبته مستشهدًا في ذلك بسياق الشارح في «البحر المحيط» (٤/ ٢٣٠) والعراقي في «الغيث»، وقد سقط قوله: «له بذلك»

و[النوع الثاني] منها: بعض المنسوب إلى محمد ﷺ.

وإن كنا لا نعرف ذلك إلا بجملة معينة(١)، فإنه قد سبق أنهم كذبوا عليه.

و[النوع الثالث] منها: ما أخبر عنه عدد التواتر.

قال الغزالي(٢): «وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الإخبار إلا المتواتر، وما عداه فإنما يُعلم صدقه بدليل يدل عليه سوى نفس الخبر».

وحكى صاحب «المعتمد» (٢/ ٥٦٦) عن النظام أنه يشترط القرينة في اقتضائه العلم كقوله في الآحاد، وهو غريب.

وسواء التواتر المعنوي واللفظي، والفرق بينهما أن أخبار الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب إن اتفقوا في اللفظ والمعنى.. فذاك، وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فيما أخبروا به وقع عليه الاتفاق، كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى [دينارًا

من كل من ١ و ٤، كما سقط كلمة «خبر» من ٤، وفي ٣: «وخبر جميع الأمة» على أنه عطف على من شهد له الله ورسوله، وعلى هذا يكون جميع الصور المضمنة في هذا النوع أربعة، بينما هي على ما أثبته ثلاثة فقط، والله أعلم.

(١) يشير إلى أن الدعوى وإن كانت مبهمة في بعض غير معين.. فلا مانع من عدم إمكان تحققها إلا في بعض معين، وانظر «الإبهاج» (٥/ ١٨٥٥).

(٢) «المستصفى» (٢/ ١٦٢).

وآخر أنه أعطى[1]] بعيرًا وآخر أنه أعطى فرسا وهلم جرا، فإن المخبرين وإن اختلفوا في الأداء فقد اتفقوا على معنى كلي، وهو الإعطاء، وهو دون التواتر اللفظي، لأجل الاختلاف في طريق النقل.

قال الشيخ أبو إسحاق[2]: «ولا يكاد يقع الاحتجاج به إلا في شيء من الأصول ومسائل قليلة من الفروع، كغسل الرجلين مع الروافض، والمسح على الخفين مع الخوارج».

تنبيه: كان ينبغي للمصنف[3] أن يزيد الخبر المعلوم صدقه بضرورة العقل أو بنظره على قياس ما ذكر أولا في نقيضه مما يقطع بكذبه.

(ص):

وهو خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس.

(ش):

الضمير راجع إلى اللفظي، لا التواتر من حيث هو، فيخرج بالجمع خبر الواحد، و«يمتنع تواطؤهم» عن جماعة لا يمتنع فيهم ذلك.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) انظر «البحر المحيط» (٤/٢٤٧) ولم أجده في المطبوع من كتب الشيخ أبي إسحاق.

(٣) كلمة «للمصنف» من ٤، ولا وجود لها في ١ و ٣.

وزاد بعضهم: «بنفسه» ليخرج ما امتنع فيهم ذلك بالقرائن أو موافقة دليل عقلي أو غير ذلك، وإنما لم يذكره المصنف لأن المفيد للقطع هو مع القرائن[(١)].

وقوله: «عن محسوس» في قوة شرطين، أحدهما: أن يكون عن علم، لا عن ظن، وثانيهما: أن يكون علمهم ضروريا مستندا إلى محسوس، ونعني بالمحسوس: ما يدرك بإحدى الحواس الخمس.

وإنما شَرَط علمهم ذلك عن الحس؛ [لأن ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه فلا يحصل العلم به، إلا أن اشتراط الحس[(٢)]] بخصوصه ذكره الرازي والآمدي وأتباعهما[(٣)]، والذي صرح به الأقدمون كالقاضي: اشتراط كونه عن ضرورة، إما بعلم الحس من سماع أو مشاهدة، وإما بأخبار متواترة، فلو أخبروا عن نظر لم يفد العلم؛ لتفاوت العقلاء في النظر، ولهذا يتصور الخلاف فيه نفيا وإثباتا[(٤)].

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٢/٢٩٧).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣، ويلاحظ أن كلمة «اشتراط» من ١، وهي في ٤ : «يشترط».

(٣) انظر «المعالم في أصول الفقه» للرازي (١٣٥) و«الإحكام» (٢/٣٥) و«الإبهاج» (٥/١٨٢٦) و«رفع الحاجب» (٢/٣٠١)، وفي ذكر الرازي معهم نظر سيأتي الإشارة إليه.

(٤) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٢٨٧-٢٨٨)، وصرح به السمعاني في «القواطع» (٢/٤٩٧)، وهو كذلك مذهب الرازي في «المحصول» (٤/٢٦٠)، وهو الذي نسبه المصنف له في «الإبهاج» (٥/١٨٣٠).

وقال إمام الحرمين[١]: «لا وجه لاشتراط الحس، بل يكفي فيه العلم الضروري، فإن المطلوب [صدور الخبر عن العلم الضروري[٢]]، ثم قد يترتب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال كصفرة الوجل وحمرة الخجل فإنه ضروري عند المشاهدة، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص».

(ص):

وحصول العلم آية اجتماع شرائطه، ولا تكفي الأربعة وفاقا للقاضي والشافعية، وما زاد عليها صالح من غير ضبط، وتوقف القاضي في الخمسة، وقال الإصطخري: أقله عشرة، وقيل: اثنا عشر، وعشرون، وأربعون، وسبعون، وثلاثمائة وبضعة عشر.

(ش):

اختلف هل يشترط فيه عدد معين، والجمهور على أنه ليس فيه حصر، وإنما الضابط حصول العلم، فمتى أخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم علمنا أنه متواتر، وإلا فلا.

وقال القاضي: أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد، وأتوقف في الخمسة[٣].

---

(١) «البرهان» (١/٥٦٨، ف: ٤٩٢-٤٩٣).

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في «البرهان» و«الإبهاج» (٥/١٨٣٠)، وفي النسخ ١ و ٣ و ٤ : «صدور العلم عن الخبر الضروري»، وهو مقلوب المعنى.

(٣) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٣٠٦) و«المحصول» (٤/٢٦٠).

وقال ابن السمعاني[1]: «ذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز التواتر بأقل من خمسة فما زاد، فعلى هذا لا يجوز أن يتواتر بأربعة، لأنه عدد معين في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم».

والمشترطون للعدد اختلفوا واضطربوا..

فقيل: يشترط عشرة، ونسب للإصطخري، والذي في «القواطع» (٢/٤٩٩) عنه: «لا يجوز أن يتواتر بأقل من عشرة، وإن جاز أن يتواتر بالعشرة فما زاد، لأن ما دونها جمع الآحاد، فاختص بأخبار الآحاد، والعشرة فما زاد جمع الكثرة».

وقيل: اثنا عشر؛ لأنهم عدد النقباء.

وقيل: عشرون؛ لقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥].

وقيل: أربعون، عدد الجمعة.

وقيل: سبعون؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

وقيل: ثلاثمائة وبعضة عشر، عدد أهل بدر، وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم للمشركين، و«البضع» بكسر الباء: ما بين الثلاثة إلى التسعة.

---

(١) «القواطع» (٢/٤٩٨-٤٩٩).

قال ابن قتيبة في كتابه «مختلف الحديث» (١٥٠): «والذي يوهن[1] هذه الأقاويل أنه يلزم منها إثبات قول بثمانية، كقوله تعالى: ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢]، وإثبات قول بتسعة عشر لقوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: ٣٠]، ولم يصيروا إليه، فدل على فساد حجتهم»[2].

(ص):

والأصح: لا يشترط فيه إسلام، ولا عدم احتواء بلد.

(ش):

لا يشترط في ناقل التواتر الإسلام خلافا لابن عبدان من أصحابنا، قال ابن القطان: وإنما غلط لتسويته بين ما طريقه الاجتهاد وطريقه الخبر.

ولا يشترط في المخبرين أن لا يحصرهم عدد ولا تحويهم بلد خلافا لقوم، لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لأفاد خبرهم العلم.

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «يؤكد»، وبما أن هذا الوجه يقلب المعنى رأسًا على عقب زاد في المطبوع بعده كلمة «ضعف» اعتمادًا على كتاب «مختلف الحديث» على حسب قوله، ولا أدري ما الذي دله على ذلك من الكتاب فوق ما هو في نص الشرح ذاته، فالعجب منه.

(٢) قال العراقي: «هذه الأقاويل ضعيفة جدا، فإنه لا تعلق لشيء من هذه الأعداد بالأخبار، وبتقدير أن يكون لها بها تعلق ليس فيها ما يدل على كون ذلك العدد شرطا لتلك الوقائع، ولا على كونه مفيدا للعلم».

(ص):

وأن العلم فيه ضروري، وقال الكعبي والإمامان: نظري، وفسره إمام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا الاحتياج إلى النظر عقيبه، وتوقف الآمدي.

(ش):

فيه إشارة إلى مسألتين:

إحداهما: أن خبر التواتر يفيد العلم، ولم ينقل فيه خلاف إلا عن السُّمَّنِيّة[1]، وهو مكابرة على الضرورة، وهذه من مسائل «المنهاج»[2].

الثانية: ذهب الجمهور إلى أن العلم بالتواتر[3] ضروري، لا على أنه يعلم بغير دليل، بل بمعنى إنه يلزم التصديق به ضرورة إذا وجدت شروطه، كما يلزم التصديق بالنتيجة الحاصلة عن المقدمات ضرورة وإن لم تكن في نفسها ضرورية، واستدلوا بأنه لو لم يفد العلم الضروري لوجدنا أنفسنا شاكين في وجود الأنبياء

---

(١) بضم السين المهملة وفتح الميم المشددة بعدها نون، نسبة إلى «سومَنَات» بلدة بالهند، وهم قوم من عبدة الأوثان، وتقول بقدم العالم وتناسخ الأرواح.

(٢) انظر «الإبهاج» (٥/١٨١٦-١٨١٩).

(٣) كذا في ١، وفي ٣ : «في التواتر».

عليهم والسلام ووجود بغداد، وذلك باطل، لأن كل ما لا يعرض فيه الشك فليس بنظري، فالعلم الحاصل عن التواتر ليس بنظري، [ولا حاجة معه إلى كسب(١)].

وذهب الكعبي إلى أنه كسبي مفتقر إلى تقدم استدلال، ونقله المصنف عن الإمامين - يعني: إمام الحرمين والرازي -(٢).

فأما إمام الحرمين.. فهو قد صرح في «البرهان» (١/ ٥٧٩، ف: ٥٠٩) بموافقته الكعبي، لكن نزله على أن العلم الحاصل عقيبه من باب العلم المستند إلى القرائن والمقدمات الحاصلة، قال: «وهذا هو مراد الكعبي، ولم يرد نظرا عقليا وفكرا سبريا على مقدمات ونتائج».

وقريب منه تقسيم الغزالي في «المستصفى» (٢/ ١٣٣-١٣٧) العلم النظري إلى ما يدرك بنظر قريب، وإلى ما يدرك بنظر بعيد، وجعل التواتر من الأول وقال: إنه يحصل العلم به عن مقدمتين، إحداهما: هي أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم لا يجمعهم على الكذب جامع، والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، فينبني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) انظر «الإبهاج» (٥/ ١٨٢٣) و«رفع الحاجب» (٢/ ٢٩٩) وسيأتي ما فيه.

وأما الإمام الرازي.. فالذي في «المحصول» (٤/ ٢٣٠) موافقة الجمهور[١].

وتوقف الشريف المرتضي والآمدي[٢].

(ص):

ثم إن أخبروا عن عيان.. فذاك، وإلا.. فيشترط ذلك في كل الطبقات، والصحيح ثالثها: أن علمه لكثرة العدد متفق، وللقرائن قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو.

(ش):

عدد التواتر إن أخبروا عن معاينة فذاك، وإن لم يخبروا عن معاينة اشترط وجود هذا العدد - أعني: الجمع الذي يستحيل

---

(١) وكذلك قال في «المعالم» (١٣٦) أيضًا، وإنما نقل المصنف عنه موافقة الكعبي بناء على أن الرازي نقل موافقته عن إمام الحرمين والغزالي، وقد عرفت ما في قول الغزالي من التفصيل، فاستصوبه المصنف وقال بأنه الحق، وبأنه هو الذي اختاره الإمام وأتباعه، وأما إمام الحرمين فقد صرح بموافقته للكعبي، قال المصنف: «لكنه نزّل مذهب الكعبي على محمل يقارب ما ذكره الغزالي»، قال المصنف: «وإذا اتحد رأي إمام الحرمين والغزالي، وكان هو رأي الإمام والجمهور، ونزّل مذهب الكعبي عليه كما صنع إمام الحرمين.. لم يكن بينهم اختلاف، وهذا التنزيل هو الذي ينبغي أن يكون، ولا يجعل في المسألة نزاع»، وانظر «الإبهاج» (٥/ ١٨٢٠-١٨٢٣) و«رفع الحاجب» (٢/ ٢٩٨-٢٩٩).

(٢) انظر «الإحكام» (٢/ ٣٢) و«الذريعة» للمرتضى (٣٤٧).

تواطؤهم على الكذب - في كل الطبقات، وهو معنى قول الأصوليين: لا بد فيه من استواء الطرفين والواسطة، وبهذا يعلم أن التواتر قد ينقلب آحادا عند الاندراس.

وأشار بقوله: «والصحيح...» إلى أنه هل يجب اطراد حصول العلم بالنسبة إلى [سائر الأشخاص بإخبار عدد التواتر الذي حصل العلم بخبرهم عن واقعة بالنسبة إلى[١]] شخص أم لا؟ اختلفوا فيه، فذهب القاضي أبو بكر وغيره إلى وجوب الاطراد[٢]، وآخرون إلى عدمه، وتوسط الهندي فقال[٣]: «الحق أن حصول العلم في الصورة التي حصل العلم فيها بمجرد الخبر من غير احتفاف قرينة به لا من جهة المخبرين ولا من جهة السامعين.. فالاطراد واجب، وإن لم يكن بمجرده بل لانضمام أمر آخر إليه.. فلا يجب الاطراد»[٤].

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣، وسقط من ٤.

(٢) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٢٨٨).

(٣) «نهاية الوصول» (٧/ ٢٧٥٢).

(٤) قال العراقي: «وفيه نظر، فإن الخبر الذي لم يحصل العلم فيه إلا بانضمام القرينة إلى الخبر ليس من التواتر، بل لا بد أن يكون حصول العلم بمجرد روايتهم».

[النوع الرابع من المقطوع بصدقه: الخبر الذي أجمعت الأمة على وفقه]

(ص):

وأن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه، وثالثها: إن تلقوه بالقبول.

(ش):

إذا أجمعت الأمة على وفق خبر فهل يدل على القطع بصدقه؟ فيه مذاهب:

أصحها: المنع، لأنه يحتمل أن يكون عملهم لدليل آخر، غايته أنه لم ينقل إلينا، وذلك لا يدل على عدمه.

والثاني: يدل عليه، وبه قال الكرخي وبعض المعتزلة.

والثالث: إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه حملا للأمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد، وإن تلقوه بالقبول قولا ونطقًا حكم بصدقه، ونقله إمام الحرمين عن ابن فورك[1].

واعلم أنهما مسألتان:

إحداهما: الإجماع على وفقه من غير أن يبين أنه مستندهم، وفيها قولان في أنه هل يدل على صدقه قطعا أم لا؟.

---

(١) انظر «البرهان» (١/ ٥٨٤-٥٨٥، ف: ٥٢٠).

والثانية: أن يجمعوا على قبوله والعمل به، ولا خلاف أنه يدل على صدقه، وإنما الخلاف في أنه هل يدل قطعا أو ظنا؟، فالجمهور من أصحابنا على القطع، وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى الظن[1].

وجمع المصنف في المسألتين ثلاثة أقوال، ولكنه يقتضي أن الصحيح أنه لا يدل على صدقه وإن تلقوه بالقبول، وهذا لا يقوله أحد[2].

[النوع الخامس: الخبر الذي بقي مع توفر دواعي إبطاله]

(ص):

وكذلك بقاء خبر تتوفر الدواعي على إبطاله خلافا للزيدية.

(ش):

قالت الزيدية: بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على صحته قطعا، كخبر الغدير والمنزلة[3]، فإنهما سار نقلهما في زمان بني أمية مع توفّر دواعيهم على إبطالهما.

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٣١٣-٣١٤) و«البرهان» (١/٥٨٥، ف: ٥٢١).

(٢) قال العراقي: «الحق أن الجمع بين المسألتين تخليط، فإنه ليس بينهما قدر جامع، فإن الأولى في العمل على وفقه من غير أن يستدلوا به، والثاني في معرفته والعمل به وتلقيه بالقبول، فكان الواجب إفراد كل منهما عن الأخرى».

(٣) وذلك قوله ﷺ يوم غدير خم لعلي رضي الله عنه: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»، وقوله: «**أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**».

وهو ضعيف؛ لأن المروي بالآحاد قد يشتهر بحيث يعجز العدو عن إخفائه، هذا إن تمسك بشهرة النقل، وإن تمسك بتسليم الخصم فهو أيضا لا يدل على الصحة، لاحتمال أنه سلمه على وجه غلبة الظن بصدقه.

[النوع السادس: الخبر الذي افترق فيه الأمة ما بين محتج ومؤول]

(ص):

وافتراق العلماء بين مؤول ومحتج خلافا لقوم.

(ش):

إذا قبل الحديث شطر الأمة وعملوا به، واشتغل الشطر الآخر بتأويله.. هل يدل ذلك على صحته على وجه القطع؟، اختلفوا فيه:

فذهب الأكثرون إلى أنه لا يدل، وهو الحق؛ لأن من قبله وعمل به لعله قبله لكونه مظنون الصدق ولو فرض أنه كان في مسألة علمية، ولعل من أوله ولم يحتج به طعن فيه أنه من باب الآحاد، إذ لا يجوز أن يكون مقطوعا به، وتأوله ولا معارض له.

وذهبت طائفة منهم ابن السمعاني إلى أنه يدل عليه، لأن الكل تلقوه بالقبول، وهو يفيد القطع بصحته، غايته أن بعضهم أوَّله[١]، وذلك لا يقدح في متنه[٢].

---

(١) كلمة «أوله» من ٣، وفي ١ و ٤ : «لا يحتج به».

(٢) انظر «القواطع» (٢/٥٠٩).

تنبيه: ما صور به المصنف المسألة أن بعضهم احتج به وبعضهم أوله هو المذكور في «المحصول» (٤/٢٨٩) وأتباعه، لكن الآمدي في «الإحكام» (٢/٥٤-٥٥) صورها بها إذا عملت طائفة بمقتضى الخبر والباقون أولوه لا يدل على صدقه لاحتمال أن عملهم بغيره لا به، سلمناه لكن العمل بالظن جائز أيضا، وهذا مخالف لتصوير «المحصول».

[النوع السابع: الخبر بحضرة جمع كثير ولم يكذبوه]

(ص):

وأن المخبر بحضرة قوم[1] لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم.. صادق.

(ش):

إذا أخبر واحد بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة، وسكتوا عن تكذيبه، ولا حامل لهم على سكوتهم من خوف أو طمع.. فذهب الجمهور إلى أنه يدل على صدقه قطعا، قال الأستاذ: وبهذا النوع أثبت المعجزات، وقال آخرون: ليس بقطعي، لاحتمال مانع من التكذيب، واختاره الرازي والآمدي[2].

---

(١) كذا في ٣ و ٤، وفي ١ ومخطوطة «الغيث»: «جمع».

(٢) انظر «المحصول» (٤/٢٨٦-٢٨٧) و«الإحكام» (٢/٥٣-٥٤).

[النوع الثامن: الخبر بمسمع من النبي مع سكوته عنه]

(ص):

وكذا المخبر بمسمع من النبي ﷺ ولا حامل على التقرير والكذب خلافا للمتأخرين، وقيل: إن كان عن دنيوي.

(ش):

إذا اخبر واحد بين يدي النبي ﷺ وسكت النبي ﷺ عن تكذيبه فهل يدل على صدقه؟.. فقال جماعة: نعم، لأنه لو كان كذبا لأنكره، وأنكره بعضهم مطلقا، وعزاه المصنف للمتأخرين، يعني: كالآمدي وابن الحاجب[1].

وقال الهندي تبعا لـ«المحصول» (٤/٢٨٥-٢٨٦)[2]: «إن كان خبرا عن أمر ديني.. دل على صدقه، لكن بشروط، أحدها: أن لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم، فلو تقدم لم يكن السكوت دليل الصدق؛ لاحتمال الاستغناء عن الإنكار بالسابق، ثانيها: أن يجوز تغيير ذلك الحكم عما بينه، فلو لم يكن مما يغير اندفع احتمال النسخ، فلم يكن السكوت موهما للصدق، ثالثها: أن يكون ذلك المخبر ممن لم يعرف عناده للنبي ﷺ وكفره به، فإن عرف لم ينفع فيه

(١) انظر «الإحكام» (٢/٥٣) و«رفع الحاجب» (٢/٣١٤).

(٢) «نهاية الوصول» (٧/٢٧٦٩-٢٧٧١).

الإنكار، فلم يجب عليه إنكاره بالنسبة إليه، وأما بالنسبة إلى غيره فلا يجب أيضا، لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن وقت الحاجة إليه.

وإن كان خبرا عن أمر دنيوي.. فهو أيضا يدل على صدقه بشروط، أحدها: أن يستشهد بالنبي ﷺ، وإلا لم يدل، فإنه لا يجب عليه بيان الأمور الدنيوية، وفيه نظر؛ لأنه وإن لم يجب عليه ذلك لكن يجب عليه المنع من تعاطي الكذب، ثانيها: أن يعلم أنه ﷺ عالم بالقضية، وإلا لم يكن دليلا على صدقه، لاحتمال أن سكوته لأنه لم يعلم حقيقة الحال فيه، ثالثها: أن يكون المخبر ممن لا يعلم أنه لا ينفع فيه الإنكار، فإن علم أنه لا ينفع سقط الأمر عن الإنكار عليه».

وإلى هذا أشار المصنف بقوله أولا: «ولا حامل على التقرير والكذب»، فلهذا استغنى عن تقييد المذهب المفصل.

[القسم الثالث: الخبر المظنون صدقه]

(ص):

وأما مظنون الصدق.. فخبر الواحد، وهو ما لم ينته إلى التواتر، ومنه المستفيض، وهو الشائع عن أصل، وقد يسمى مشهورا، وأقله: اثنان، وقيل: ثلاثة

(ش):

الثالث: الخبر الذي لا يقطع بصدقه ولا بكذبه، وهو خبر الواحد، وليس المراد به ما يرويه الواحد فقط، بل المراد منه الخبر الذي لم ينته إلى حد التواتر، سواء انتهى إلى حد الاستفاضة والشهرة أو لا، فعلى هذا ينقسم خبر الواحد إلى مستفيض مشهور مفيد للظن المؤكد، وإلى ما ليس كذلك، وذهب ابن فورك إلى أن المستفيض يفيد القطع، فجعله من أقسام المتواتر.

ثم المختار في تعريفه أنه الشائع عن أصل، فخرج الشائع لا عن أصل يرجع إليه، فإنه مقطوع بكذبه[1]، وقد يسمى المستفيض مشهورا، وأقله: اثنان، وقيل: ثلاثة، وبه جزم الآمدي وابن الحاجب[2].

(١) قال العراقي: «كذا قال الشارح، وقد يقال: من أين يجيء القطع؟، وجوابه أن ذلك مستفاد من عدم الإسناد، فلما لم ينقله راو دل على أن ذاكره اختلقه».

(٢) انظر «الإحكام» (٢/ ٤٣) و«رفع الحاجب» (٢/ ٣٠٨).

ثم ذكر الرافعي في «الشهادات» (١٣/ ٦٩) عن الشيخ أبي حامد وأبي إسحاق المروزي وأبي حاتم القزويني أن أقل ما يثبت به الاستفاضة سماعه من اثنين وإليه ميل إمام الحرمين، قال: «واختار ابن الصباغ وغيره سماعه من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب»، قال: «وهو أشبه بكلام الشافعي»، وهو يؤيد مقالة ابن فورك في أنه قسم من المتواتر.

تنبيه: جعل المصنف أقسام الخبر ثلاثة تابع فيه الأصوليين، وقد نازع فيه العبدري في شرحه لـ«لمستصفى» وقال: هذا الثالث إنما هو قسم ثالث بالنسبة إلينا، وأما هو في نفسه فلا بد أن يكون إما من القسم الأول وإما من الثاني.

(ص):

مسألة: [إفادة خبرِ الواحدِ العلمَ]

خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرينة، وقال الأكثر: لا مطلقا، وأحمد: يفيد العلم مطلقا، والأستاذ وابن فورك: يفيد المستفيض علما نظريا.

(ش):

خبر الواحد العدل المتجرد عن القرائن لا يفيد العلم مطلقا عند الجمهور.

وقيل: يفيده مطلقا، ونقله الباجي عن أحمد وابن خويز منداد[1]، وحمله بعض المحققين على الخبر المشهور، وهو الذي صحت له أسانيد متعددة سالمة عن الضعف والتعليل، فإنه يفيد العلم النظري، لكن لا بالنسبة إلى كل أحد، بل إلى الحافظ المتبحر، قال: ولعل هذا مراد أحمد، لا مطلق الخبر، وقال أبو الحسين: حكي عن قوم أنه يقتضي العلم الظاهر، وعنوا بذلك الظن.

والثالث: أنه يفيده إن احتفت به قرائن وإلا فلا، وهو المختار عند المصنف وفاقا للإمام والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي

---

(١) انظر «إحكام الفصول» للباجي (١/ ٢٤١).

وغيرهم[1]، فإن خبر الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن يفيد القطع بالموت، واعترض بأنه قد يقال: أغمي عليه، والجواب: أن عدم إفادة هذه القرينة العلم لا يوجب عدم إفادة باقي القرائن، إذ منها ما لا يعبر عنه كما يظهر بوجه الخَجِل والوَجِل.

وفصل الأستاذ أبو إسحاق وابن فورك فقالا: غير المستفيض لا يفيد العلم، وأما المستفيض فيفيد العلم النظري، بخلاف المتواتر فإنه يفيده ضرورة.

---

(١) انظر «المحصول» (٤/ ٢٨٤) و«الإحكام» (٢/ ٤٤) و«الإبهاج» (٥/ ١٨٠٧) و«رفع الحاجب» (٢/ ٣٠٩).

(ص):

مسألة: [وجوب العمل بخبر الواحد]

يجب العمل به في الفتوى والشهادة إجماعا، وكذا سائر الأمور الدينية الظنية[1]، قيل: سمعا، وقيل: عقلا، وقالت الظاهرية: لا يجب مطلقا.

(ش):

لا خلاف في وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية، وإنما الخلاف في الأمور الدينية، كذا قاله في «المنهاج» فتابعه المصنف[2]، وإنما تعرض في «المحصول» (٤/ ٣٥٤) للجواز لا للوجوب.

ثم مرادهم بقبول الواحد في الفتوى والاثنين في الشهادة، ولهذا قال ابن السمعاني في «القواطع» (٢/ ٥٨٠): «إضافة الفتوى إلى المفتي يقبل فيها خبر الواحد، وأما إن أخبر بحكم الحاكم فإنه لا يقبل إلا بما تقبل به سائر الشهادات». انتهى.

وأما الأمور الدينية.. فالجمهور قالوا: يجب العمل به، ثم اختلفوا:

---

(١) كلمة «الظنية» من ٣ ومخطوطة «الغيث»، ولا وجود لها في ١ و ٤.

(٢) انظر «الإبهاج» (٥/ ١٨٥٩).

فالأكثرون: إنه يجب سمعا، وهو إما الخبر المتواتر عن النبي ﷺ أنه كان يرسل كتبه بأحكام الله على يد الآحاد من غير تكليف جمع، وهذا مقطوع به ضرورة، وإما إجماع الصحابة على العمل به، فإن معظم فتاويهم مستندة إليه.

وقال القفال: يجب عقلا، على معنى أنه لو لم يرد الدليل السمعي بوجوب العمل به لدل على ذلك العقل، وإلا لتعطلت الأحكام.

وعن أبي الحسين: دل عليه العقل مع السمع، وكان ينبغي للمصنف أن يقول: «وقيل: وعقلا»، فإن الكل اتفقوا على أن الدليل السمعي يدل عليه كما قاله الإمام في «المحصول» (٤/٣٥٣)، قال: وإنما اختلفوا في الدليل العقلي هل دل عليه مع ذلك أم لا؟، فالأكثرون على نفيه، وقال ابن سريج والقفال والصيرفي وغيرهم: بل الدليل العقلي دل عليه، وهو الاحتياج إلى معرفة بعض الأشياء من الخبر.

وتَنَبَّهْ أن القائلين بوجوب العمل لا يريدون أنه يوجب العمل لذاته، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القطعية على وجوب العمل عند رواية الآحاد، هكذا حكاه الإمام في أول «البرهان» (١/ ٨٥، ف: ٤) عن المحققين، قال: «وهكذا القول في العمل بالقياس».

ومن الناس من أنكر التعبد به، وعزاه المصنف للظاهرية، وإنما يعرف عن بعضهم كالقاساني وابن داود كما نقله ابن الحاجب[1]،

(١) انظر «رفع الحاجب» (٢/٣٣٣).

بل قد قال ابن حزم في كتاب «الإحكام» (١/ ١١٩): «مذهب داود أنه يوجب العلم والعمل جميعا».

ثم المنكرون انقسموا بينهم على مذاهب:

الأول: أنه لم يوجد ما يدل على أنه حجة، فوجب القطع بأنه غير حجة.

والثاني: أن الدليل السمعي قام على أنه غير حجة، وهو رأي القاشاني وابن داود.

والثالث: أن الدليل العقلي قام على امتناع العمل به، وعليه جماعة من المتكلمين كالجبائي.

(ص):

والكرخي: في الحدود، وقوم: في ابتداء النصب، وقوم: فيما عمل الأكثر بخلافه، والمالكية: أهل المدينة، والحنفية: فيما تعم به البلوى، أو خالفه راويه، أو عارض القياس، وثالثها في معارض القياس: إن عرفت العلة بنص راجح على الخبر ووجدت قطعا في الفرع.. لم يقبل، أو ظنا.. فالوقف، وإلا.. قبل.

(ش):

ذهب قوم إلى أنه لا يعمل بخبر الواحد في صور:

منها: قال الكرخي: لا يقبل في الحدود؛ لأن الآحاد شبهة، والحدود تدرأ بها، وعبارة أبي الحسين في «كتابه» (٢/ ٥٧٠-٥٧١): «هذا [القول يقوى[١]] أن يكون فيما ينتفي بالشبهة»، وهي أعم من تعبير المصنف، وأيضا فإنه يقبله في إسقاط الحدود ولا يقبله في إثباتها كما قاله أبو الحسين.

ومنها: لا يقبل في ابتداء النصب، نقله ابن السمعاني عن بعض الحنفية، «وفرقوا بين ابتداء النصب وثواني النصب، فقبلوا الواحد في النصاب الزائد على خمسة أوسق لأنه فرع، ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لأنه أصل»[٢].

ومنها: لا يقبل فيما عمل الأكثر بخلافه، والأصح أنه لا أثر له، فإن قول البعض ليس بحجة، نعم هو من المرجحات عند التعارض.

ومنها: قالت المالكية: لا يقبل إذا خالف عمل أهل المدينة، ولهذا نفوا خيار المجلس، قال القرطبي: «إذا فسِّر عملهم بالمنقول تواترا كالأذان والإقامة والمد والصاع فينبغي أن لا يقع فيه خلاف، لانعقاد الإجماع على أنه لا يعمل بالمظنون إذا عارضه قاطع».

---

(١) الذي في ١ و ٤ كلمة: «يقوى» وفي ٣ كلمة: «القول» فقط، فجمعت بينهما اجتهادًا مني، والله أعلم بالصواب.

(٢) انظر «القواطع» (٢/ ٥٧٧).

ومنها: قالت الحنفية: لا يقبل فيما تعم به البلوى، ولهذا أنكروا خبر نقض الوضوء بمس الذكر، والجهر بالبسملة، وغيره.

ومنها: ما خالفه راويه، ولهذا لم يوجبوا السبع في الولوغ لمخالفة أبي هريرة لروايته، وقسمه صاحب «البديع» (٣٨٣) من الحنفية إلى ثلاثة أقسام: لأنه إما أن يخالف ما رواه قبل الرواية فلا يرد، أو بعدها فترد، وإن جهل التاريخ لم ترد لجواز التقدم، فليخصص إطلاق المصنف وغيره بذلك.

ومنها: ما عارضه القياس، ولهذا ردوا خبر المصراة، وظاهر سياق المصنف أن ذلك قول الحنفية، وقد نقل في «المنهاج» عنهم أنهم اشترطوا فقه الراوي إذا خالف الحديث القياس[1]، وهو تصريح بأنهم لا يردونه مطلقا، وسيذكره المصنف فيما بعد، وفي «اللمع» (١٥٧-١٥٨) للشيخ أبي إسحاق: «قال أصحاب مالك: إذا خالف القياس لم يقبل، وقال أصحاب أبي حنيفة: إذا خالف قياس الأصول لم يقبل، وذكروه في أحاديث الوقف والقرعة والمصراة، فإن أرادوا بالأصول القياس على ما ثبت بالأصول فهو قول المالكية، وإن أرادوا نفس الأصول التي هي الكتاب والسنة والإجماع فليس معهم فيما ردوه كتاب ولا سنة». انتهى.

(١) انظر «الإبهاج» (١٩٣٥/٥).

والثاني - وهو الصحيح -: تقديم الخبر مطلقا، وحكاه في «البديع» (٣٨٤) عن الأكثرين، وقال الباجي: «إنه الأصح عندي من قول مالك، فإنه سئل عن حديث المصراة فقال: أو لأحد في هذا الحديث رأي»، وقال: «وهذا عندي على تقدير وجوده، وإلا فما أعلم حديثا يعارضه نظر صحيح، لأن النظر الصحيح ملغى في حديث صحيح، وإنما يعارض ظواهر الأحاديث، والتأويل يجمع بينهما على الوجه الصحيح».

والثالث - وهو المختار عند الآمدي وابن الحاجب[1] -: إن كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة، فإن كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم، وإن كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف، وإن ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم.

وحكى الباجي عن القاضي أبي بكر قولا رابعا: أنهما متساويان.

(ص):

والجبائي: لا بد من اثنين أو اعتضاد، وعبد الجبار: لا بد من أربعة في الزنا.

(ش):

ذهب الجبائي إلى أنه يشترط في الخبر اثنان، فإن لم يوجد.. فلا بد أن يعتضد، إما بظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو كونه منتشرا،

---

(١) انظر «الإحكام» (٢/١٤٣) و«رفع الحاجب» (٢/٤٥٣).

وهذا الذي نقله المصنف هو الصواب، وهو الذي حكاه عنه أبو الحسين في «المعتمد» (٢/ ٦٢٢)، وبه يعلم غلط من نقل عنه اعتبار العدد مطلقا كالإمام في «البرهان» (١/ ٦٠٨، ف: ٥٤٦).

وقد احتج له بأنه ﷺ لم يقبل خبر ذي اليدين حتى سأل أبا بكر وعمر فصدقاه، ولم يقبل عمر خبر المغيرة حتى روى معه محمد بن مسلمة، ولم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان حتى روى معه أبو سعيد ونظائر ذلك.

وأجيب بأن توقفهم لمعان أوجبت التوقف، وإلا فقد قبلوا خبر الواحد، وكان النبي ﷺ ينفذ الآحاد إلى الملوك والسعاة للزكوات.

[وما نقله عن عبد الجبار لم يقله عبد الجبار، وإنما حكاه[1]] عبد الجبار عن الجبائي، كذا قاله أبو الحسين في «المعتمد» (٢/ ٦٢٢)، وأنه قاسه على الشهادة عليه، ومقتضى كلام «المستصفى»

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وفي ١ : «وما نقله عن عبد الجبار إنما حكاه...»، وفي ٣ : «وما نقله عن عبد الجبار تابع فيه «المحصول»، ولم يقله عبد الجبار، وإنما حكاه...»، والظاهر أن الشارح حذف قوله: «تابع فيه المحصول» من بعد إثبات؛ لأنه في «المحصول» على الصواب من حكاية عبد الجبار عن الجبائي، وعبارته: «وحكى عنه [يعني: الجبائي] القاضي عبد الجبار...»، فسقط كلمة «عنه» في بعض النسخ كما أشار إليه محقق «المحصول» (٤/ ٤١٧)، فربما كانت نسخة الشارح كذلك، فأثبت هذا النص على الحدس والتوهم، ثم وجد المصنف في «رفع الحاجب» (٢/ ٤٠٦) صرح بنسبة هذا المذهب إلى الجبائي فضرب عليه، والله أعلم.

(٢/ ٢٢٤) في حكاية هذا القول التعميم في كل خبر، لا في الزنا بخصوصه، فإنه قال: «وشرط الجبائي في قبول الخبر العدد، وقال قوم: لا بد من أربعة أخذا من شهادة الزنا».

(ص):

مسألة: [تكذيب الأصل الفرع في الرواية]

المختار وفاقا للسمعاني وخلافا للمتأخرين: أن تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروي، ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد.

(ش):

وجهه ابن السمعاني بأنه «قال ذلك على ما ظنه، وقوله: «ما رويته أصلا» يعارضه قول الراوي: «إني سمعته منه»، وكل واحد منهما ثقة، ويجوز أن يكون المروي عنه رواه ثم نسيه، فلا تسقط رواية الراوي بعد أن يكون ثقة مع هذا التجويز»[(١)].

وأيد المصنف ذلك بأن الأصل والفرع لو اجتمعا في شهادة لم ترد بالاتفاق، فدل ذلك على أنه غير قادح.

لكن ينازع في ذلك قول الهندي: «إنه لا يصير بذلك واحد منهما بعينه مجروحا، وإن كان لا بد من جرح واحد منهما لا بعينه كالبينتين المتكاذبتين»، قال: «وفائدته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما وشهادته إذا انفرد، وعدم قبول روايته وشهادته مهما اجتمعا، ولو كان في غير ذلك الحديث»[(٢)].

---

(١) انظر «القواطع» (٢/٥٤٨).

(٢) انظر «نهاية الوصول» (٧/٢٩٢٥-٢٩٢٦).

وفي المسألة قول ثالث صار إليه إمام الحرمين أنهما يتعارضان ويرجح أحدهما بطريق من طرق الترجيح[١].

واعلم أن حكاية الإسقاط عن المتأخرين قصور، بل هو الذي عليه الأصحاب كما قاله ابن السمعاني[٢]، وذكر إمام الحرمين أن القاضي عزاه للشافعي[٣]، بل حكى الهندي الإجماع عليه[٤]، ولم يحفظ المصنف الخلاف فيه عن غير السمعاني، وقد جزم به الماوردي والروياني في «الأقضية» وقالا: «لا يقدح ذلك في صحة الحديث، إلا أنه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل»[٥].

وهذا كله إذا كان الفرع جازما، فإن لم يكن وقال: «أظن أني سمعت منك» والأصل جاحد تعين الرد، قطع به في «المحصول» (٤/ ٤٢١) وغيره.

---

(١) انظر «البرهان» (١/ ٦٥٥، ف: ٥٩٩).

(٢) انظر «القواطع» (٢/ ٥٤٨).

(٣) انظر «البرهان» (١/ ٦٥٥، ف: ٥٩٩).

(٤) انظر «نهاية الوصول» (٧/ ٢٩٢٥).

(٥) انظر «الحاوي» (١٦/ ٩٢) و«بحر المذهب» (١١/ ١١٦).

(ص):

وإن شك أو ظن والفرع العدل جازم.. فأولى بالقبول، وعليه الأكثر.

(ش):

ما سبق فيما إذا جزم الأصل بالتكذيب، فإن شك أو ظن والفرع العدل جازم فوجهان:

أحدهما وحكاه ابن كج عن بعض الأصحاب: لا يقبل؛ لأن راوي الأصل كشاهد الأصل، ثم شاهد الأصل إذا أنكر شهادة شاهد الفرع لم تقبل شهادته، كذلك هنا.

وأصحهما: القبول، لجواز أنه رواه ثم نسيه، وقد وقع ذلك لكثير من الأئمة، وصنف فيه الدارقطني والخطيب، ويفارق الشهادة؛ فإنها لها مزيد احتياط.

ويجتمع من الصورتين ثلاثة أوجه، ثالثها: يقبل فيما إذا تردد دون ما إذا جحد، قال القاضي: وهو مذهب الدهماء من العلماء والفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة، وحكى غيره عن أكثر الحنفية الرد، ولهذا ردوا خبر الولي في النكاح، لأن راويه الزهري قال: لا أذكره.

وقوله: «والفرع جازم» أي: بالرواية عنه، وهو يخرج صورتين:

إحداهما: أن يكون ظانا، بأن يقول: «أظن أني سمعته منك، وهو الأغلب على ظني»، قال الهندي[1]: «فإن كان الأصل شاكا بأن قال: «أشك» أو «لا أذكره».. فالأشبه أنه من جملة صور الخلاف، وإن كان هو أيضا ظانا بأن قال: «أظن أني ما حدثتك».. فالأشبه أنه من صور الوفاق على عدم القبول، والضابط أنه مهما كان قول الأصل معادلا لقول الفرع فإنه من جملة صور الاتفاق، ومهما كان قول الفرع راجحا على قول الأصل فإنه من جملة صور الخلاف».

الثانية: أن يكون شاكا، فلا تقبل روايته قطعا، وإن كان الشيخ مصدقا له، لفقد شرط الرواية، فإن من شرطها جزم الراوي أو ظنه.

---

(١) «نهاية الوصول» (٧/٢٩٢٦).

[زيادات الثقات]

(ص):

وزيادة العدل مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس، وإلا.. فثالثها: الوقف، والرابع: إن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل، والمختار وفاقا للسمعاني: المنع إن كان غيره لا يغفل، أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها.

(ش):

دخل في قوله: «إن لم يعلم اتحاد المجلس» صورتان:

إحداهما: أن يعلم تعدده، وزعم الأبياري وابن الحاجب والهندي وغيرهم: أنه لا خلاف فيه[1]، وليس كذلك، وقد أجرى فيها ابن السمعاني التفصيل الذي سيحكيه المصنف عنه فيما إذا اتحد المجلس[2]، ووجه القبول: أنه لا يمتنع أن يذكر النبي ﷺ الكلام في أحد المجلسين بدون زيادة وفي الأخرى بها.

والثانية: أن لا يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد، وبهذا صرح

---

(١) «التحقيق والبيان» (٢/٧٦١) و«رفع الحاجب» (٢/٤٣٦) و«نهاية الوصول» (٧/٢٩٥٣).

(٢) انظر «القواطع» (٢/٦٢٢).

الآمدي، قال[١]: «وحكمه حكم المتحد وأولى بالقبول نظرا إلى احتمال التعدد»، وألحقها الأبياري بالتي قبلها حتى تقبل بلا خلاف[٢]، وقال الهندي[٣]: «ينبغي أن يكون فيها خلاف مرتب على الخلاف في الاتحاد وأولى بالقبول، لأن المقتضي لصدقه حاصل والمعارض له غير محقق».

وقوله: «وإلا» أي: وإن علم اتحاد المجلس فأقوال:

الجمهور على القبول مطلقا، لأنه لو انفرد بنقل الحديث عن الجمهور لقبل، فكذلك الزيادة.

وعن الحنفية المنع مطلقا، وحمل الأبهري الزيادة على الغلط، وعزاه ابن السمعاني لبعض أهل الحديث[٤].

والثالث: الوقف للتعارض، فإن من يثبت الزيادة يعارض من ينفيها.

والرابع: إن كان غيره لا يغفل مثله عن مثلها عادة لم تقبل، وإلا قبلت، وهو قول الآمدي وابن الحاجب[٥].

---

(١) «الإحكام» (٢/١٣٣).

(٢) انظر «التحقيق والبيان» (٢/ ٧٦١).

(٣) «نهاية الوصول» (٧/٢٩٥٣).

(٤) كذا في ١ و ٤، وهو الموافق لسياق «القواطع» للسمعاني (٢/٦١٨)، وفي ٣ : «المدينة».

(٥) انظر «الإحكام» (٢/ ١٣١) و«رفع الحاجب» (٢/٤٣٥).

والخامس: قول السمعاني واختاره المصنف، لا يقبل إن كان غيره لا يغفل، أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها، وإلا قبلت.

والذي رأيته في «القواطع» (٢/ ٦٢٠) بعد أن صحح القبول قال: «واعلم أن على موجب هذه الدلالة ينبغي أن يقال أن الذي ترك رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا جماعتُهم عن تلك الزيادة وكان المجلس واحدا أن لا تقبل رواية راوي الزيادة».

ثم قال في الحجاج مع الخصوم: «قد بينا أن الذي ترك الزيادة[1] لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة ينبغي أن لا تقبل رواية هذا الواحد، قلت: وينبغي أن تقول الجماعة أنهم لم يسمعوه، فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أنهم رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لغرض لهم». انتهى.

(ص):

فإن كان الساكت أضبط أو صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل.. تعارضا.

(ش):

الخلاف السابق فيما إذا اتحد المجلس ونقل بعضهم الزيادة ونقله آخرون بدونها ولم يصرحوا بنفيها لفظا ولا معنى واستوى الكل في الضبط.

(١) كذا في ٣، وفي ١ و ٤ و«القواطع»: «الرواية».

فإن كان الساكت عن الزيادة أضبط من راويها، أو صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل.. تعارضا، وهذا مختار الإمام، فإنه قال[١]: «يقبل إلا أن يكون الممسك عن الزيادة أحفظ، وأن لا يصرح بنفيها، فإن صرح وقع التعارض».

وقال الأبياري[٢]: «إذا اتحد المجلس وأثبت قوم ونفى آخرون، قال قائلون: هو تعارض، فينظر إلى أعدل البينتين، وقال آخرون: الإثبات مقدم»، قال: «وهذا هو الظاهر عندنا، فإنه إذا لم يكن بد من تطرق الوهم إلى أحدهما لاستحالة صدقهما، وامتنع الحمل على تعمد الكذب، لم يبق إلا الذهول والنسيان، والعادة ترشد إلى [أن[٣]] نسيان ما جرى أقرب من تخيل ما لم يجر، وحينئذ فالمثبت أولى».

وقوله: «على وجه يقبل» قيد زاده على «المحصول»، ولعله تصيده من مثاله فإنه قال[٤]: «لو صرح الممسك بنفي الزيادة وقال: إنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله: «فيما سقت السماء العشر»، فلم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له، فههنا يتعارض القولان ويصار إلى الترجيح».

---

(١) «المحصول» (٤/٤٧٣-٤٧٤).

(٢) «التحقيق والبيان» (٢/٧٦٥).

(٣) كلمة: «أن» من «التحقيق والبيان»، ولا وجود لها في النسخ.

(٤) «المحصول» (٤/٤٧٤).

وقال أبو الحسين في «المعتمد» (٢/٦١٣): «[إن قال: لم أعلم بالزيادة(١)]، أو قال: «ما سمعتها»، ولم يقطعه قاطع عن سماعها.. فإنه يكون ناقلا للنفي، ولارتفاع الموانع، كما نقل الآخر الزيادة.. فتتعارض الروايتان، وإن قال: لم تكن هذه الزيادة فإنه يحتمل أن يكون ذلك موضع اجتهاد، ويحتمل أن يقال: رواية المثبت أولى لأنه يحتمل أن يكون النافي إنما نفى الزيادة بحسب ظنه، ويحتمل أن يرجع إلى النافي إذا كان أضبط».

(ص):

ولو رواها مرة وترك أخرى.. فكراويين.

(ش):

هذا كله إذا كان المنفرد بالزيادة واحد والساكت عنها غيره، فأما إذا اختلفت رواية الواحد في ذلك، بأن روى الزيادة مرة ولم يروها أخرى، فإن أسندها إلى مجلس غير مجلس الناقص قبلت، وإن أسندهما إلى مجلس واحد فيجيء الخلاف السابق.

---

(١) ما بين المعقوفتين ملفق من النسخ ٣ و ٤ باعتبار الأصل المنقول منه هذا الكلام، والذي في ٤ : «أو قال: لم أعلم بالزيادة»، وكأن قبله سقط، ويرده تقدير السقط اعتبار سياقة «المعتمد»، وفي ٣ : «إن قال: إن نفى علمه بالزيادة»، والظن أن قوله: «إن قال» لا محل له على هذا السياق.

وهو في هذه العبارة متابع لابن الحاجب[١]، وقال في «المحصول» (٤/٤٧٥): «إن اتحد المجلس بالزيادة ولم يغير الإعراب.. فإما أن تكون روايته للزيادة مرات أقل من مرات الإمساك، أو بالعكس، أو يتساويان، فلا يقبل في الأول، ويقبل في الثاني والثالث».

(ص):

ولو غيرت إعراب الباقي تعارضا خلافا للبصري.

(ش):

هذا كله فيما إذا لم تغير الزيادة إعراب الباقي، فأما إذا غيرت، كما إذا روى أحدهما: «في أربعين شاةً شاةٌ» وروى الآخر: «نصف شاة»، فرواية «شاةٌ» تكون بالرفع، ورواية النصف تكون بالجر، والرفع والجر ضدان.. فالأكثرون كما قاله الهندي[٢] على أنه لا يقبل للتعارض، لأن كل واحد منهما يروي ضد ما رواه الآخر، فيكون نافيا له، فيحصل التعارض، فلا يقبل إلا بعد الترجيح، والفرق بينه وبين ما إذا لم تغير إعراب الباقي: أن مع أحدهما زيادة علم، ليس الآخر نافيا له.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٢/٤٣٦).

(٢) «نهاية الوصول» (٧/٢٩٥١-٢٩٥٣).

وقال أبو عبد الله البصري: يقبلان كما إذا لم تغير إعراب الباقي؛ لأن الموجب للقبول إنما هو زيادة العلم بذلك الزائد الذي لم ينفه الساكت عنه، واختلاف الإعراب تابع للاختلاف في ذلك الزائد، فلا يكون مانعا من القبول.

[حديث الفرد]

(ص):

ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الأكثر.

(ش):

أي: لقيام الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد، وشرط الجبائي العدد في كل خبر، ونقل القرافي[1] عن كتاب «المحصول» (١١٦) لابن العربي أن الجبائي اشترط في قبول الخبر اثنين وشرط على الاثنين اثنين إلى أن ينتهي الخبر إلى السامع[2]، وكذا نقله عنه الشيخ في «اللمع» (١٥٧)، وهذا الذي قاله مردود بقبول الصحابة خبر العدل الواحد، كعمل علي بخبر المقداد، وتعويلهم على خبر عائشة ﵂ في التقاء الختانين، وغير ذلك.

ولك أن تقول: ما هذه المسألة مع قوله أولا: «والجبائي: لا بد من اثنين أو اعتضاد».

---

(١) «نفائس الأصول» (٧/ ٢٩٧٩).

(٢) كذا في ١ و ٤ و«المحصول» لابن العربي، وفي ٣ : «التابعي»، وفي مطبوعة «النفائس»: «التاسع»، وهو خطأ محض، ولعله: التابع.

[اختلاف الرواة في الإسناد والإرسال والوقف والرفع]

(ص):

ولو أسند وأرسلوا، أو وقف ورفعوا.. فكالزيادة.

(ش):

أي: فالقول قول من أسند ومن رفع على الصحيح، لأن الرفع والإسناد زيادة على من لم يرو ذلك.

وهذا تفريع على رد المرسل، فأما من يقبله فلا شبهة عنده في قبوله.

والمصنف في إلحاقها بالزيادة متابع لصاحب «القواطع» (٦١٨/٢) وابن الحاجب، وهو يقتضي مجيء المذاهب السابقة كلها هنا، ولم يصرح به أكثر النقلة، وليس ببعيد، وقد قال بعضهم: الراجح من قول أئمة الحديث أن الرفع والوقف والوصل والإرسال يتعارضان، وهذا نظير القول بالوقف هناك.

وأهمل المصنف ما إذا أرسل ثم أسند أو وقف ثم رفع، وهو في «المنهاج» ورجح القبول[1].

---

(١) انظر «الإبهاج» (١٩٩٩/٥-٢٠٠١).

[اختصار الحديث]

(ص):

وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا أن يتعلق به الحكم.

(ش):

يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقي، والأكثرون أنه جائز إذا كان مستقلا؛ لأنهما كخبرين، وقد فرق أئمة الحديث حديث جابر الطويل في حج النبي ﷺ على الأبواب، وأما إذا تعلق بالمذكور تعلقا يغير المعنى، كما في الغاية نحو «لا تباع الثمرة حتى تزهو»، والاستثناء نحو «لا يباع البر بالبر إلا سواء سواء».. لم يجز حذفه؛ لاختلال[1] المقصود، وسواء كان التعلق لفظيا كما ذكرنا، أو معنويا كما في بيان التخصيص والنسخ وبيان المجمل بالجمل المستقلة[2].

واعلم أن إمام الحرمين وابن القشيري حكيا ثلاثة أقوال، أحدها: يجوز، والثاني: لا يجوز، والثالث: هذا التفصيل، وقال

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «لاختلاف».

(٢) كذا في ١ و ٤ و«نهاية الوصول» للهندي، وفي ٣ : «المتصلة».

أنه المرضي عند القاضي[1]، وقضيته أن الأول يجوز مطلقا ولو مع التعلق، وفيه بعد.

وقال الهندي والأبياري في المتعلق: «لا خلاف في عدم جوازه»، وقسم الأبياري غير المتعلق إلى ثلاثة أقسام، أحدها: أن يقطع بذلك، فلا يبعد طرد قول المنع هنا حسما للذريعة وحذرا من الإفضاء إلى موضع الإشكال، ثانيها: أن يظن، فلا يجوز الحذف بحال، ثالثها: أن يعلم ذلك بنوع من النظر، فعلى الخلاف في جواز الرواية بالمعنى للعارف[2].

---

(١) انظر «البرهان» (١/٦٥٨، ف: ٦٠٢-٦٠٣) و«التلخيص» (٢/٤٠٠-٤٠١).

(٢) «التحقيق والبيان» (٢/٧٥٦-٧٥٧) و«نهاية الوصول» (٧/٢٩٧٥-٢٩٧٦).

[تأويل الراوي وتفسيره لحديثه]

(ص):

وإذا حمل الصحابي - قيل: أو التابعي - مرويه على أحد محمليه المتنافيين.. فالظاهر حمله عليه، وتوقف أبو إسحاق الشيرازي، وإن لم يتنافيا فكالمشترك في حمله على معنييه.

(ش):

إذا روى الصحابي خبرا محتملا، وحمله على أحد محمليه..

فإن تنافيا كالقرء فحمله الراوي على الأطهار.. فالظاهر حمله عليه؛ لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا بقرينة معاينة، وتوقف الشيخ أبو إسحاق، كذا حكاه عنه في هذه الحالة، وعبارة الشيخ في «اللمع» (٩١-٩٢): «وإذا احتمل اللفظ أمرين احتمالا واحدا فصرفه إلى أحدهما، كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه حمل قوله عليه السلام: «الذهب بالذهب ربا، إلا هاء وهاء» على القبض في المجلس، فقد قيل: إنه يقبل لأنه أعرف بمعنى الخطاب، وفيه نظر عندي». انتهى[1].

---

(١) ونحوه في «شرح اللمع» (١/ ٣٩٠)، قال البرماوي في «الفوائد السنية» (٢/ ٧٥٧): «فجعل ذلك بعضهم قولًا بالوقف، وعليه جرى في جمع الجوامع»، ولا يخفى ما فيه؛ فإن ظاه المراد به تضعيف القول به، لا الوقف في المسألة».

وإن لم يتنافيا، وقلنا: اللفظ المشترك ظاهر في جميع محامله كالعام.. فتعود المسألة إلى التخصيص بقول الصحابي، وإن قلنا: لا يحمل على جميعها.. ففي «البديع» (٣٨١-٣٨٢): «أن المعروف حمله على ما عينه، لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا لقرينة»، قال: «ولا يبعد أن يقال: لا يكون تأويله حجة على غيره»، ثم قال: «فإن اجتهد فلاح له تأويله - يعني: إن اجتهد المجتهد ولاح له تأويل غير ذلك[1] - وجب، وإلا [فتعيين[2]] الراوي صالح للترجيح». انتهى.

وقال القاضي أبو الطيب في «تعليقه» في «باب بيع الثمار»: مذهب الشافعي أن الراوي إذا روى حديثا له احتمالان وفسره بأحد محمليه وجب قبوله، كتفسير ابن عمر التفرق بالأبدان دون الأقوال.

وينبغي تقييد كلام المصنف في الحمل على جميعها بما إذا لم يجمعوا على أن المراد أحدهما، وجوزوا كلا منهما، وقد ذكر الماوردي في «الحاوي» (٥/٣٣-٣٤) حديث ابن عمر في التفرق في خيار المجلس هل هو التفرق بالأبدان أو بالأقوال؟، قال: «وأجمعوا على أن المراد أحدهما، فكان ما صار إليه الراوي أولى،

(١) كذا فسره الشارح، ووافقه في تفسيره تلميذه البرماوي في «الفوائد السنية» (٢/٧٥٨)، وظاهر عبارة «بديع النظام» عكسه، ونصه بدون تصرف: «فإن اجتهد فلاح له تأويله ذلك.. وجب».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في «بديع النظام»، وفي ٣ و ٤ : «فتعين».

وقال أبو علي بن أبي هريرة: أحمله عليهما معا فأجعل لهما في الحالين الخيار بالخبر»، قال الماوردي: «وهذا الصحيح لولا أن الإجماع منعقد على أن المراد أحدهما».

والخلاف كما قاله الهندي فيما إذا ذكر ذلك لا بطريق التفسير للفظه، وإلا فتفسيره أولى بلا خلاف[١].

واعلم أن الجمهور قد فرضوا المسألة في الراوي الصحابي، ومنهم من قال: يجري في الراوي مطلقا وإن كان تابعيا، وقد بينا ما فيه في «باب التخصيص»، والمصنف هناك سوى بينهما بخلاف ما يقتضيه كلامه هنا، ولا بد من التقييد بكونه من الأئمة.

(ص):

فإن حمله على غير ظاهره فالأكثر على الظهور، وقيل: على تأويله مطلقا، وقيل: إن صار إليه لعلمه بقصد النبي ﷺ إليه.

(ش):

هل يجوز ترك شيء من الظواهر بقول الراوي، مثل أن يحتمل الخبر أمرين وهو في أحدهما أظهر فيصرفه الراوي إلى الآخر، كصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه أو من الوجوب إلى الندب؟، فيه ثلاثة مذاهب:

---

(١) «نهاية الوصول» (٧/ ٢٩٦٠).

أصحها: الحمل على الظاهر، قال الآمدي[١]: «وفيه قال الشافعي: كيف أترك الخبر لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحججتهم؟!».

والثاني: يحمل على ما عينه مطلقا، لأنه لا يفعله إلا عن توقيف، وبه قال أكثر الحنفية.

والثالث: وبه قال أبو الحسين[٢]، يحمل على تأويله إن صار إليه لعلمه بقصد النبي ﷺ من مشاهدته لقرائن تقتضي ذلك، وإن جهل وجوز أن يكون لظهور نص أو قياس أو غيرهما وجب النظر في الدليل، فإن اقتضى ما ذهب إليه وجب، وإلا فلا.

واختار في «الإحكام» (٢/ ١٤٠): «إن علم مأخذ خلافه وأنه مما يوجبه صير إليه اتباعا للدليل، وإن جهل عمل بالظاهر، لأن الأصل في خبر العدل وجوب العمل، ومخالفة الراوي للظاهر يحتمل النسيان».

تنبيه: سبق في «باب التخصيص» أنه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي على الأصح، ولا شك أن صرف العام إلى الخصوص من خلاف الظاهر، [فتكرار المصنف لهذه[٣]] من باب ذكر العام بعد الخاص.

---

(١) «الإحكام» (٢/ ١٣٩).

(٢) نقله أبو الحسين في «المعتمد» (٢/ ٦٧٠) عن القاضي عبد الجبار وصححه.

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وفي ١ : «وذكر المصنف هذه».

(ص):

مسألة: [شروط الراوي المقبول
البلوغ والعقل والإسلام]

لا يقبل مجنون وكافر.

(ش):

أي: بالإجماع، ولأن قبول الرواية منصب شريف، والكافر ليس أهلا لذلك، وسواء علم من دينه التحرز عن الكذب أم لا[١].

والمراد بالجنون: المطبق، أما المنقطع فإن أثر جنونه في زمن إفاقته لم يقبل، وإلا قبل، قاله ابن السمعاني في «القواطع» **(٢/ ٥٣٠)**[٢].

---

(١) قال العراقي: «هذا في المخالف في القبلة، أما الموافق فيها كالمبتدع الذي يكفر ببدعته كالمجسمة إن كفرناهم فسيأتي الكلام فيه».

(٢) قال العراقي: «لا يحتاج لذكر ذلك، فإنه في حال الإفاقة - إذا لم يستمر به الخبل - ليس مجنونا، فإن استمر به الخبل فهو في تلك الحالة مجنون، إلا أن أحوال المجنون تختلف، والله أعلم».

(ص):

وكذا صبي في الأصح.

(ش):

الخلاف ثابت عندنا، [بل حكاه الشيخ أبو زيد المروزي قولين للشافعي، وهو يرد دعوى القاضي الإجماع على عدم قبوله[(١)]].

واستبعد القرافي القول بجواز روايته وقال[(٢)]: «إنه منكر من حيث النظر والقواعد، بخلاف التحمل»، وجوابه: أن المأخذ إثارة قوة الظن، وقد يحصل برواية الصبي[(٣)].

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣ في هذا الموضع، وإنما ورد مفرقًا، فجملة: «بل حكاها الشيخ أبو زيد المروزي قولين للشافعي» ورد قبل المتن المشروح وعقب قول الشارح: «قاله ابن السمعاني في «القواطع»»، وهو خطأ بين، وجملة: «وهو يرد دعوى القاضي الإجماع على عدم قبوله» ورد عقب ذكر استبعاد القرافي، وقبل قول الشارح: «ثم لا بد من...».

(٢) «شرح تنقيح الفصول» (٢٨٠).

(٣) قال العراقي: «لكن يستثنى من ذلك الإذن في دخول الدار وحمل الهدية، فيقبل قوله فيهما على الصحيح إن لم يجرب عليه الكذب، وكذا إخباره بطلب صاحب الوليمة لإنسان فإنه يجب به الإجابة كما صرح به الماوردي وكذا الروياني [«الحاوي» (٤/٢٠٧) و«بحر المذهب» (١/٤٦٢)]، إلا أنه اشترط أن يقع في قلب المدعو صدقه، وفي «باب الأذان» من «شرح المهذب» (٣/١٠٨) للنووي عن الجمهور قبول روايته فيما طريقه المشاهدة دون ما طريقه الاجتهاد، وسبقه إلى ذلك المتولي».

ثم لا بد من تقييد الخلاف بأمرين:

أحدهما: من لم يجرب عليه كذب، وإلا فلا يقبل بلا خلاف.

وثانيهما: أن يكون المخبر به رواية محضة، فلو أخبر برؤية الهلال وجعلناه رواية لا شهادة لم يقبل جزما، ولم يخرجه الجمهور على الوجهين لما ذكرنا.

(ص):

فإن تحمل فبلغ فأدى قبل عند الجمهور.

(ش):

للإجماع على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده.

ولو قال المصنف: «فبلغ أو أسلم فأدى» لكان أحسن، ليشمل ما لو تحمل في حال كفره ثم أسلم وأدى، والحكم سواء على الصحيح[1]، وكذا إذا تحمل فاسقا وروى عدلا.

«وأهل الحديث يجوزون رواية ما سمعه الصبي الصغير وإن لم يعلم عند التحمل ما سمع، وأكثرهم على أنه لا يجوز سماع من

---

(١) قال العراقي: «هذه الصورة لا خلاف فيها، إنما الخلاف في التحمل صبيا، والله أعلم».

له دون خمس سنين، وأما الفقهاء فلا يرون ذلك، بل لا بد من تمييز الصبي عند التحمل، ولا بد من ضبط ما سمعه وحفظه حتى يؤديه كما سمعه، والاعتبار بضبط اللفظ وإن لم يعرف المعنى، ومنهم من اشترط المعنى وهم الأقل، وهذا حجر يتعذر مع العمل به رواية الحديث إلا على الآحاد»، قاله ابن الأثير في «شرح المسند» (١/٥٣-٥٤).

[البدعة]

(ص):

ويقبل مبتدع يحرم الكذب، وثالثها: إلا الداعية.

(ش):

المبتدع إما أن يكفر ببدعته أو لا.

فالأول: إن علم من مذهبه جواز الكذب لنصرة مذهبه أو غيره لم تقبل روايته (ببدعته) اتفاقا[1]، وإن علم منه تحريمه وتحرزه عنه فقولان، والأكثرون على أنه لا يقبل أيضا، وقال أبو الحسين: يقبل، واختاره في «المحصول» (٤/ ٣٩٦) و«المنهاج»؛ لأن ذلك يمنعه من الإقدام عليه.

والثاني: إن كان ممن يرى الكذب.. فلا يقبل اتفاقا، وإلا.. فأقوال:

---

(١) كلمة «ببدعته» بين القوسين من ٣، وسقطت من ١ و ٤، ولا بد منها، لتقييد الاتفاق فيما يخص بدعته، وهو من تحرير المصنف، قال رحمه الله في «رفع الحاجب» (٢/ ٣٦٣): «أرى أن موضع الاتفاق فيمن اعتقد حلّه مطلقًا، وتلك رذيلة لا نعلم أحدًا ذهب إليها، أما من اعتقد حلّه في أمر خاص، كالكذب في نصرة عقيدة ونحو ذلك.. فيختص موضع الاتفاق بموضع الاعتقاد»، ونحوه في «الإبهاج» (٥/ ١٩٠٠).

أحدهما: يقبل مطلقا سواء كان داعية لمذهبه أو لا، وعزاه الأصوليون للشافعي لأجل قبوله شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية.

والثاني: لا يقبل مطلقا، وعليه الأكثرون لأنه فاسق [وإن كان متأولا[(١)]].

والثالث قول مالك: لا يقبل الداعية، أي: الذي يدعو الناس إلى بدعته، فإنه لا يؤمن أن يضع الحديث على وفق بدعته، ويقبل إن لم يدعهم، حكاه عنه القاضي عبد الوهاب، وقال الخطيب أنه مذهب أحمد(٢)، وعزاه ابن الصلاح للأكثرين وقال(٣): «إنه أعدل المذاهب وأولاها»(٤).

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وليس في ١ و ٤.

(٢) انظر «الكفاية» (١٢١).

(٣) «علوم الحديث» (١١٥).

(٤) قال العراقي: «لا فرق في جريان هذا الخلاف بين أن يكون ذلك المبتدع يكفر ببدعته كالمجسمة إن كفرناهم أم لا، ولذلك أطلق المصنف الخلاف والترجيح».

[فقه الراوي]

(ص):

ومن ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يخالف القياس.

(ش):

هذا إنما هو قول بعض الحنفية، ولهذا لم يحكه صاحب «البديع» (٣٨٤-٣٨٦) منهم إلا عن فخر الإسلام بعبارة غير مستبشعة فقال: «الخبر مقدم على القياس عند الأكثر، وقيل: بالعكس، وعيسى بن أبان: إن كان الراوي ضابطا غير متساهل قدم، وإلا فموضع اجتهاد، وفخر الإسلام: إن كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضي الله عنهم قدم لأنه يقيني الأصل والقياس ظنية، أو من الرواة كأبي هريرة وأنس فالأصل العمل ما لم توجب الضرورة تركه كحديث المصراة، فإنه معارض بالإجماع في ضمان العدوان بالمثل أو القيمة دون الثمن». انتهى.

والشيخ أبو إسحاق في «اللمع» لم يحكه عن الحنفية إلا فيما خالف قياس الأصول لا مطلق القياس كما سبق(١).

ولا يخفى ما في هذه المسألة من التكرار عند قول المصنف فيما سبق: «أو عارض القياس».

---

(١) الذي سبق إنما هو نقله عن «المنهاج» للبيضاوي، بل ظاهر كلام الشارح فيما سبق نفي وقوعه في «اللمع»، وانظر «الإبهاج» (٥/ ١٩٣٥).

[الضبط واليقظة]

(ص):

والمتساهل في غير الحديث، وقيل: يرد مطلقا.

(ش):

إذا كان الراوي يتساهل في أحاديث الناس ويتحرز في حديث النبي ﷺ قبل على الصحيح؛ لأنه يحصل ظن صدقه، ولا معارض له.

وقيل: يرد مطلقا، ونص عليه أحمد، وأنكر على من قبل روايته إنكارا شديدا، وهو ظاهر كلام ابن السمعاني وغيره[١].

وتحرز بقوله: «في غير الحديث» عن المتساهل في الحديث، فلا خلاف أنه لا يقبل، قاله في «المحصول» (٤/ ٤٢٥) وغيره.

---

(١) انظر «القواطع» (٢/ ٥٣٢).

[كثرة السماع والرواية]

(ص):

والمكثر وإن ندرت مخالطته للمحدثين إذا أمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان.

(ش):

ليس من شرط الراوي أن يكون مكثرا لسماع الحديث وروايته ومشهورا بمجالسة المحدثين ومخالطتهم، وقد قبلت الصحابة رضي الله عنهم حديث أعرابي لم يرو غير حديث.

وهذه من مسائل «المحصول» (٤/ ٤٢٥-٤٢٦) قال: «تقبل رواية من لم يرو إلا خبرا واحدا، فأما إذا أكثر من الروايات مع قلة مخالطته لأهل الحديث.. فإن أمكن تحصيل ذلك القدر من الأخبار في ذلك القدر من الزمان قبلت أخباره، وإلا توجه الطعن في الكل».

[العدالة]

(ص):

وشرط الراوي العدالة، وهي ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر، وصغائر الخسة كسرقة لقمة، وهوى النفس، والرذائل المباحة كالبول في الطريق.

(ش):

العدالة لغة: التوسط والاستقامة، وشرعا: ما ذكره المصنف، والضابط: أن كل ما لا تؤمن معه الجرأة على الكذب يرد به الراوية، وما لا فلا.

وإنما عبر بالملكة كـ«المنهاج»[1] دون الهيئة كـ«البديع» (٣٥٥)؛ لأن الصفة النفسانية إن كانت راسخة [يقال لها: الملكة، وإن لم تكن راسخة[2]] يقال لها: الحال، فالكيفية النفسانية أول حدوثها حال، ثم تصير ملكة، فقال: «ملكة» لينبه على رسوخها.

ولهذا قال محمد بن يحيى في «تعليقه»: «العدل: من اعتاد العمل بواجب الدين واتبع إشارة العقل فيه برهة من الدهر، حتى صار ذلك

(١) انظر «الإبهاج» (٥/١٩٠٢-١٩١٠).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

عادة وديدنا له، والعادة: طبيعة خامسة، فيغلب دينه بحكم التمرين والترسخ في النفس، فيوثق بقوله، بخلاف الفاسق، فإنه الذي يتبع نفسه هواها زمانا طويلا، حتى ألف ارتكاب المحظورات، وضري[1] باقتضاء الشهوات، فضعف وازع الدين بسببه، فلا يوثق بقوله، وإذا لم يقبل قول العدل لمعارضة الأبوة أو العداوة فكيف يقبل الفاسق مع قيام الفسق؟!».

والمراد بالكبائر جنسها، وإلا فتعاطي الكبيرة الواحدة يقدح[2].

ولم يحتج أن يقول: «والإصرار على الصغيرة»؛ لأنها بالإصرار تصير كبيرة، فلو ذكرها لكرر من غير فائدة.

وقوله: «وصغائر الخسة» أي: وما يخل بالمروءة من الصغائر كسرقة لقمة وتطفيف حبة قصدا.

وكون هذا صغيرة.. استثنى الحليمي منه ما إذا كان المسروق منه مسكينا لا غنى به عما أخذ منه، فيكون كبيرة[3].

وعلم من قوله: «صغائر الخسة» أن القادح بعض الصغائر [لا كلها، فإن من الصغائر ما[4]] لا يكون فيه إلا مجرد المعصية،

(١) كذا في ٣، ومعناه: جرأ وتكالب، وفي ١ و ٤ : «وغري»، ومعناه: أولع.

(٢) قال العراقي: «وبتقدير إرادة الجمع فإذا قويت تلك الملكة على دفع الجمع فهي على دفع الواحد أقوى».

(٣) انظر «المنهاج في شعب الإيمان» للحليمي (١/٣٩٨).

(٤) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وفي ١ و ٤ : «لا كل ما كان من الصغائر ما»، والظاهر أنه تحريف.

كالكذبة التي لا يتعلق بها ضرر، والنظرة[١] للأجنبية، وإنما المؤثر ما يقدح في المروءة أو يدل على استهزاء بالدين.

وقوله: «وهوى النفس» أي: وتمنعه عن هوى النفس، وهذا القيد من تفقه والده، فإنه قال[٢]: «لا بد عندي في العدالة من وصف لم يتعرضوا له، وهو الاعتدال عند انبعاث الأغراض حتى يملك نفسه عن اتباع هواه، فإن المتقي للكبائر والصغائر الملازم للطاعة والمروءة قد يستمر على ذلك ما دام سالما من الهوى، فإذا غلبه هواه خرج عن الاعتدال، وانحل عصام التقوى، وانتفاء هذا الوصف هو المقصود من العدل، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾»[٣].

وقوله: «والرذائل المباحة» أي: لا بد من تجنب ذلك، كالبول

---

(١) كذا في ١ و ٤، وفي ٣ : «والنظر».

(٢) كما نقله عنه ولده المصنف في «الأشباه والنظائر» (١/ ٤٥٠).

(٣) قال العراقي: «إن أراد المصنف أن تلك الملكة تمنع وجود هوى النفس - وهو ظاهر كلامه وكلام الشارح - فهذا مردود فليس يعتبر في العدل ألا يهوى خلاف الحق، وإنما المعتبر فيه ألا يوقعه الهوى في الباطل، فمن خالف هواه فهذا من أكمل العدول، ولا تظهر ثمرة التقوى إلا إذا هوِي الإنسان غير الحق، فأما إذا كان هوى الإنسان تابعا للحق واجتمعا في جانب واحد فلا تظهر ثمرة التقوى، وإن أراد المصنف أن تلك الملكة تمنعه عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة ولو هويتها النفس فهذا داخل في كلامهم، ومتى لم تمنعه من ذلك فليست ملكة، فمن لم يمتنع من الكبائر إلا إذا لم يهواها ليس عدلا ولا فيه تلك الملكة، ولا يحتاج إلى هذا لدخوله في إطلاقهم».

في الشارع، والأكل في الطريق، وصحبة الأراذل، ونحوه مما يدل على أنه غير مكترث باستهزاء الناس، قال الغزالي: إلا أن يكون ممن يقصد كسر النفس وإلزامها التواضع كما يفعله كثير من العباد[1].

(١) قال العراقي: «فإن قلت: اجتناب الرذائل المباحة ليس جزءا من حقيقة العدالة وإن اشترط في قبول الشهادة، فإن اسم العدالة صادق بدونه.. قلت: قسم الماوردي المروءة المشترطة في قبول الشهادة ثلاثة أقسام، وجعل منها قسما شرطا في العدالة، وهو مجانبة ما يستخف من الكلام المؤدي إلى الضحك وترك ما قبح من الفعل، قال: «فمجانبة ذلك من المروءة المشترطة في العدالة، وارتكابها مفسق». انتهى»، وانظر «الحاوي» (١٧/ ١٥٠) ونقله عنه المصنف في «الإبهاج» (٥/ ١٩٠٤).

[مجهول العدالة]

(ص):

فلا يقبل المجهول باطنا - وهو المستور - خلافا لأبي حنيفة وابن فورك وسليم، وقال إمام الحرمين: يوقف، ويجب الانكفاف إذا روى التحريم إلى الظهور.

(ش):

إذا ثبت أن العدالة شرط فلا بد من تحققها، فلهذا لا يقبل المجهول، بل لا بد من البحث عن سيرته باطنا.

وقال أبو حنيفة: يقبل، اكتفاء بالإسلام وعدم ظهور الفسق، ووافقه منا ابن فورك كما نقله المازري في «شرح البرهان» **(٤٦٥)** وسليم كما رأيته في كتاب «التقريب» له في أصول الفقه[1]، وعزاه قوم إلى الشافعي، وهو غلط توهموه من قوله: ينعقد النكاح بشهادة المستورين.

وذكر صاحب «البديع» **(٣٥٩)** وغيره من الحنفية أن أبا حنفية إنما قبل ذلك في صدر الإسلام، حيث الغالب على الناس العدالة، فأما اليوم فلا بد من التزكية لغلبة الفسق.

---

(١) وقال ابن الصلاح في «علوم الحديث» **(١١٢)**: «ويشبه أن يكون العمل على هذا الرأي في كثير من كتب الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة بهم».

وقال إمام الحرمين[١]: «يوقف إلى استبانة حاله، فلو كنا على اعتقاد في حل شيء فروى لنا مستور تحريمه وجب الانكفاف إلى استتمام البحث عن حاله»، قال: «وهذا إذا أمكن البحث عنه، فلو فرض اليأس من ذلك فهذه مسألة اجتهادية، والظاهر أنه لا يجب الانكفاف، وانقلبت الإباحة كراهة».

(ص):

أما المجهول باطنا وظاهرا فمردود إجماعا.

(ش):

لأن من لا يعرف عينه كيف تعرف عدالته؟!، وهي شرط في قبول الرواية، وفي هذا الإجماع نظر، فإن ابن الصلاح قد حكى الخلاف فيه[٢].

(ص):

وكذا مجهول العين.

(ش):

قال المحدثون: مجهول العين أن يسمي اسما لا يعرف من هو، مثل «عمرو بن ذي مر» و«جَبّار[٣] الطائي» و«سعيد بن ذي

(١) «البرهان» (١/ ٦١٥-٦١٦، ف: ٥٥٤-٥٥٥).

(٢) انظر «علوم الحديث» (١١١).

(٣) في النسخ ١ و٣ و٤ : «حيان»، وهو تصحيف، ولعله كان عند الشارح «حنان» بنونين تبعًا للأزدي، وهو أيضًا تصحيف كما نبه إليه الحافظ في «لسان الميزان» (٢/ ٤١٧)، والصواب ما أثبته، بموحدة ثقيلة وآخره راء، وكذلك هو عند الخطيب وابن الصلاح.

حدان»، لا يعرف من هؤلاء، قال الخطيب[1]: «ولم يرو عنهم غير أبي إسحاق السبيعي»[2].

قال المصنف: لا نعرف خلافا في رد روايته، وهو ظاهر عطفه هنا[3]، وليس كذلك، بل قيل فيه بالقبول، وهو قول من لم يشترط في الراوي مزيدا على الإسلام، وقيل: إن كان الراوي عنه لا يروي إلا عن عدل كيحيى بن سعيد قبل، وإلا فلا.

---

(١) «الكفاية» (٨٨).

(٢) إشارة إلى أن مجهول العين من لا يروي عنه إلا واحد، وقيل: من لم يرو عنه إلا اثنان، قال العراقي: «وما زلت أعجب من رد المحدثين رواية مجهول العين، وكيف لا تثبت العين برواية ثقة عنه، وأي معنى لتوقف ثبوت عينه على رواية اثنين عنه مع الاكتفاء في معرفة حاله بتوثيق واحد؟!».

(٣) قال العراقي: «وهو مصرح به في بعض نسخه فقال: أما المجهول باطنا وظاهرا ومجهول العين فمردودان إجماعا»، قلت: لكن ظاهر عبارته في «رفع الحاجب» (٢/٣٨٣-٣٨٤) قصر نفي الخلاف على أصحابنا الشافعية، والله أعلم.

[التعديل المبهم]

(ص):

فإن وصفه نحو الشافعي بالثقة فالوجه قبوله، وعليه إمام الحرمين خلافا للصيرفي والخطيب.

(ش):

الضمير في «وصفه» عائد إلى أقرب مذكور، وهو مجهول العين، لا مطلق المجهول ومراده به: نحو «حدثني رجل [أو امرأة(١)] أو إنسان» ووصفه الراوي عنه بالثقة، أو قال: «أخبرني الثقة» كما يقع للشافعي كثيرا(٢).

فلا يخلو هذا القائل إما أن يكون من أئمة الشأن العارفين لما يشترطه هو وخصومه في العدل وقد ذكره في مقام الاحتجاج أو لا، فإن لم يكن فلا يقبل، وإن كان وذلك كالشافعي يقوله في معرض الاحتجاج على خصمه فالوجه قبوله، وبه قطع إمام الحرمين(٣).

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) قال العراقي: «قلت: هذا تخليط من المصنف والشارح، فليس المراد بمجهول العين من لا يسمى، وإنما المراد به من يسمى لكن لم يرو عنه إلا واحد، وأما هذه فمسألة أخرى، وهي التوثيق على الإبهام من غير تسمية المروي عنه».

(٣) «البرهان» (١/ ٦٢١، ف: ٥٦١).

وخالف فيه الصيرفي والخطيب وطوائف فقالوا: يجوز أن يكون الخصم اطلع فيه على جارح لم يطلع عليه العدل، فلا يكتفى بقوله: هو ثقة[1]، والجواب: أن مثل الشافعي لا يطلق عليه ذلك إلا حيث يأمن الاحتمال.

فائدة: عاب بعض المتعنتين على الشافعي إبهام الشيخ من وجهين، أحدهما: أنه يشعر بسوء الحفظ، والثاني: أنه ضرب من الإرسال، والمراسيل ليست بحجة عنده.

وأجيب عن الأول بأن الحافظ الماهر قد تعتريه ريبة فيتورع ولا يجزم احتياطا، وقد فعل مثله الأئمة، فروى مالك في «الموطأ» في «كتاب الزكاة» (١/٣٦٣، ر: ٧٢٤) عن الثقة عنده عن سليمان بن يسار، وعن الثاني: بأنه لم يبهم ذكر الراوي إلا في حديث معروف عند أهل الحديث براو معلوم الاسم والعدالة، فلا يضره تركه تسمية الشيخ.

قال الرافعي في «شرح المسند»: «ولك أن تقول: المحتاج إلى الوضوء إذا قال له من يعرفه بالعدالة: «هذا الماء نجس بسبب كذا» يلزمه قبول قوله وترك ذلك الماء، ولو قال وهو أهل للتعديل: «أخبرني عدل أن هذا الماء نجس بسبب كذا» ولم يسم ذلك العدل،

---

(١) انظر «الكفاية» للخطيب (٣٧٣-٣٧٤) و«علوم الحديث» لابن الصلاح (١١٠).

فيشبه أن يكون الحكم كذلك، وإذا جاز الاعتماد على قوله العدل في الإخبار عن عدل غير مسمى هناك فكذلك هنا».

ويؤيده أن الحديث الذي يروى عن رجل من الصحابة يحتج به ولا يعد من المراسيل وإن لم يكن الصحابي مسمى، وذلك للعلم بعدالتهم جميعا.

[إذا قال: "لا أتهم"]

(ص):

وإن قال: «لا أتهم» فكذلك، وقال الذهبي: ليس توثيقا.

(ش):

هذه درجة دون قوله: «أخبرني [الثقة»، وتقع أيضا في عبارة الشافعي كقوله: «أخبرني(١)] من لا أتهمه»، فعند المصنف أنه يقبل من مثل الشافعي، ومعنى قوله: «فكذلك» أي: في أصل القبول، وإلا فالدرجة متفاوتة، قال: «ورأيت بخط شيخنا الذهبي: ليس قوله: «حدثني من لا أتهم» توثيقا، بل نفي للتهمة، ولم يتعرض لإتقانه ولا لأنه حجة. انتهى»، قال: «وهو صحيح، غير أن هذا إذا وقع من الشافعي محتجا به على مسألة في دين الله فهي والتوثيق سواء في أصل الحجة، وإن كان مدلول اللفظ لا يزيد على ما ذكره الذهبي، فمن ثم خالفناه في مثل الشافعي، أما من ليس مثله فالأمر على ما وصفه شيخنا رحمه الله»(٢). انتهى.

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣، وسقط من ٤.

(٢) لم أطلع على نص كلام المصنف في كتبه ككثير من نصوصه التي ينقلها الشارح عنه، وأما ما نقله عن الذهبي فلعله لخصه من كلامه في ترجمة إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي شيخ الشافعي من كتاب «سير أعلام النبلاء» (٨/ ٤٥٠-٤٥١)، ونصه رحمه الله: «كان الشافعي - مع حسن رأيه فيه - إذا روى عنه ربما دلسه ويقول: أخبرني من لا أتهم، فتجد الشافعي لا يوثقه، وإنما

والعجب من اقتصاره على نقله عن الذهبي مع أن ذلك قاله طوائف من فحول أصحابنا، وقد رأيت في كتاب «الدلائل والإعلام» لأبي بكر الصيرفي: «إذا قال المحدث: «حدثني الثقة عندي» و«حدثني من لم أتهم» لم يكن حجة، لأن الثقة عنده قد لا يكون ثقة عندي، فاحتاج إلى علمه». انتهى.

وقال الماوردي والروياني في «القضاء»: «إذا قال: «أخبرني الثقة» أو «من لا أتهم» فليس بحجة، لأنه قد يثق به ويكون مجروحا عند غيره»[1].

هو عنده ليس بمتهم بالكذب»، وانظر «السلسبيل في ألفاظ الجرح والتعديل» (١١٢)، قلت: فإن كان هذا هو أصل ما نقله المصنف عن الذهبي ففي استنباط التعميم منه نظر، والله أعلم.

(١) انظر «الحاوي» (١٦/٩٣) و«بحر المذهب» (١١/١١٧).
قال العراقي: «هؤلاء منعوا القبول في قوله: «حدثني الثقة» أيضا فسووا بين اللفظين، والمحكي عن الذهبي انحطاط قوله: «من لا أتهم» عن قوله: «الثقة»، وأنه لا يلزم من كونه لا يتهمه أن يكون ثقة، والله أعلم»، ونحوه عند البرماوي في «الفوائد السنية» (٢/٦٤٧).

[من أقدم جاهلا على مفسق]

(ص):

ويقبل من أقدم جاهلا على مفسق مظنون أو مقطوع في الأصح.

(ش):

المراد بالمفسق المظنون: أن يقدم على أمر يعتقد أنه على صواب لمستند قام عنده، ونحن نظن بطلان ذلك المستند ولا نقطع به، أما لو ظننا فسقه ببينة شهدت بفسقه.. فليس من هذا القبيل، بل ترد روايته، والمراد بالمقطوع: أن يقطع ببطلان مأخذه، فالأول خالف ظننا، والثاني خالف قطعنا.

وهذا التفصيل نقلوه عن الشافعي، أما في المظنون.. فلقوله: إذا شرب الحنفي النبيذ من غير سكر أقبلُ شهادته وأحدُّه لأنه لم يقدم عليه جرأة، ودليل تحريمه ليس قطعيا حتى لا يعتبر ظنه معه.. فتقبل روايته، وأما في المقطوع.. فلقوله: أقبل رواية أهل الأهواء إلا الخطابية، وتوجيهه فيهما: أن المقتضي لقبول روايته قائم، وهو ظن صدقه، لأنه يرى الكذب قبيحا كغيره، والمعارض المتفق عليه منتف، وهو الفسق الذي لا تؤمن معه الجرأة على الكذب، والأصل عدم غيره، فوجب أن يقبل عملا بالمقتضي.

ولا بد أن يستثنى على هذا القول من المقطوع بفسقه من يرى الكذب والتدين به، فلا يقبل بلا خلاف، وإليه أشار الشافعي بقوله: «إلا الخطابية»، فلا وجه لطرح المصنف له.

والثاني: لا يقبل، لأنه فاسق، فاندرج تحت الأدلة المانعة من قبول قول الفاسق.

والثالث: الفرق بين المقطوع والمظنون، لأن ظن الصدق يضعف في المقطوع دون المظنون.

وهنا أمران:

أحدهما: اقتضى كلامه حكاية قول في عدم قبول المظنون، وحكى في «المحصول» (**٤/ ٣٩٩**) الاتفاق فيه على القبول، قال الهندي[١]: «والأظهر ثبوت الخلاف فيه كما في الشهادة، فإن فيها وجها أنها ترد به، وذلك جار في الرواية أيضا، إذ لا فرق بينهما فيما يتعلق بالعدالة».

الثاني: قوله «جاهلا» ليس مطابقا لوضع المسألة، فإنها مفروضة فيمن يقدم عليه معتقدا جوازه بتأويل، وأما الجاهل بكونه فسقا فلم يتكلم فيه الأصوليون، والذي أوقع المصنف في ذلك عبارة «المنهاج».

---

(١) «نهاية الوصول» (٧/ ٢٨٨١).

والحاصل أن الصور ثلاثة:

إحداها: أن يعتقد كونه فسقا، ويقدم عليه عالما به، فروايته مردودة بالإجماع، كما قاله في «المحصول» (٣٩٩/٤)، لأنه لا يؤمن معه الإقدام على الكذب، وكأن المصنف عبر بالجهل ليحترز عنها.

الثانية: أن يستحله بتأويل لشبهة أو تقليد، وهي مسألتنا، وهي التي تكلم فيها الشافعي والقاضي.

والثالثة: أن يقدم جاهلا بكونه فسقا، فهذا لم يتعرض له الأصوليون، وهو من وظيفة الفقهاء، وفيه تفصيل لهم.

وقد قال الماوردي[1]: «أما ما اختلف في إباحته كشرب النبيذ والنكاح بلا ولي إن فعله معتقدًا للتحريم كان كبيرة، وإن لم يعتقد تحريمه ولا إباحته مع علمه بالخلاف فيه وجهان، قال البصريون: هو فاسق مردود الشهادة؛ لأن ترك الاسترشاد في الشبهات تهاون بالدين، وقال البغداديون: لا يفسق، لأن اعتقاده الإباحة أغلظ من التعاطي، ولا يفسق معتقد الإباحة».

وحكى المصنف في «شرحه للمنهاج» (١٩١١/٥-١٩١٢) الوجهين، وأسقط منهما قوله: «مع علمه بالخلاف فيه»، فأشكل

(١) «الحاوي» (١٨٥/١٧) ونحوه في «بحر المذهب» للروياني (٣٠٥/١٤-٣٠٦).

الأمر عليه وقال: «لا بد من فرضها في جاهل بالقاعدة المشهورة أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل شيء حتى يعرف حكم الله فيه، وحكى الشافعي فيها الإجماع، ثم إنهما لا يتجهان إلا تخريجا على حكم الأشياء قبل الشرع، والماوردي كثيرا ما يخرج على ذلك، وقد يكون ظانا الحل فتقبل روايته».

[الكبائر]

(ص):

وقد اضطرب في الكبيرة، فقيل: ما توعد عليه بخصوصه، وقيل: ما فيه حد، [وقيل: ما نص الكتاب على تحريمه (أو وجب) في جنسه حد[1]]، وقال الأستاذ والشيخ الإمام: كل ذنب، ونفيا الصغائر، والمختار وفاقا لإمام الحرمين: كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة.

(ش):

في حد الكبيرة أوجه:

أحدها: ما لحق صاحبَها وعيدٌ شديد بنص كتاب أو سنة[2].

والثاني: المعصية الموجبة للحد.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣، وسقط من ٤، إلا أن الكلمة بين القوسين وردت في ٣ : «وأوجب»، وفي ١ : «أو يثبت»، والمثبت من مخطوطة «الغيث»، وربما كان سقوطه هو الصواب في نسخة الشارح نظرًا إلى أنه لم يشرح هذا المذهب كما قال العراقي، بل استدرك على المصنف مذهبًا آخر لم يورده لسفيان ابن عيينة.

(٢) قال العراقي: «هذه عبارة أصل «الروضة» (١١/ ٢٢٢)، ولم يقيد المصنف الوعيد بكونه شديدا، فيحتمل أن ذلك لأن كل وعيد من الله تعالى فهو شديد، ويكون ذلك من الوصف اللازم، وقوله: «**بخصوصه**» أي: لم يندرج ذلك تحت عموم، وعليه يدل قوله: «بنص»، ولا يحتاج إلى التصريح بأن ذلك الوعيد في الكتاب والسنة، لأن الوعيد لا يكون إلا فيهما».

قال الرافعي: وهم إلى ترجيح هذا أميل، والأول ما يوجد لأكثرهم، وهو الأوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر(١).

والثالث: هو قول الأستاذ والقاضي أبي بكر والإمام وابن القشيري، كل ذنب، بناء على أنه لا صغيرة في الذنوب، ونقله ابن فورك عن الأشعرية، واختاره نظرا إلى من عُصي بها جل وعز(٢).

قال القرافي(٣): «وكأنهم كرهوا تسمية معصية الله صغيرة إجلالا له عز وجل، مع أنهم وافقوا في الجرح أنه لا يكون بمطلق المعصية، وأن من الذنوب ما يكون قادحا في العدالة وما لا يقدح، هذا مجمع عليه، وإنما الخلاف في التسمية والإطلاق، والصحيح التغاير، لقوله تعالى: {وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان} [الحجرات: ٧]،

---

(١) انظر «العزيز شرح الوجيز» (٦/١٣)، والنص الذي أورده الشارح هنا ليست بنص الرافعي، وإنما هو من تعبير النووي في «الروضة» (٢٢٢/١١)، ولم يرد عند الرافعي قوله: «والأول ما يوجد لأكثرهم»، قال العراقي: «واعتمد صاحب «**الحاوي الصغير**» (٦٦٨) الثاني؛ لقول الرافعي: إنهم إلى ترجيحه أميل».

(٢) نقله الشارح في «البحر المحيط» (٤/٢٧٦) عن الأستاذ أبي إسحاق وابن فورك في كتابه «مشكل القرآن»، قال: «وجرى عليه إمام الحرمين في «الإرشاد» (٣٩١)»، وهذا يدل على أن مراده بالإمام هنا إنما هو إمام الحرمين، وليس الرازي على المشهور في اصطلاح الأصوليين، ويؤيده عبارة الرازي في «المحصول» (٤/٣٩٩) حيث صرح بالتفريق، وكأن الشارح ذكره هنا توهما من نسبة المصنف له إلى الشيخ الإمام، وقد تبعه في هذه النسبة تلميذه العراقي في «الغيث»، ولم يذكره البرماوي في «الفوائد السنية» (٢/٥٥٣)، والله أعلم.

(٣) «الفروق» (١/٢٨٦-٢٨٧).

فجعلها رتبا، وسمى بعض المعاصي فسقا دون البعض، وفي الصحيح: «الكبائر سبع»(١)، فخص الكبائر ببعض الذنوب، ولأن ما عظمت مفسدته أحق باسم الكبيرة»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٦٦) ومسلم (٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»، قالوا: يا رسول الله وما هن؟، قال: «**الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات**».

(٢) قال العراقي: «وقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] صريح في انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر، فلذلك قال الغزالي [«الإحياء» (٧/ ٦٠-٦١)]: لا يليق إنكار الفرق بينهما وقد عرف من مدارك الشرع، والله أعلم».

قلت: هذا المذهب لا يعارض مذهب التفريق في حقيقة الأمر، وإنما الخلاف فيه لفظي من اختلاف التنوع، وغرضهم من إنكار التفريق أمران:

أحدهما: ما أشار إليه القرافي من تحاشي تسمية معصية الله تعالى صغيرة.

وثانيهما: نبه إليه إمام الحرمين في «الإرشاد» (٣٩١-٣٩٢)، وهو الرد على من فرق بين الكبيرة والصغيرة فكفر بارتكاب الأولى دون الثانية، لأن النظر في التكفير إنما هو إلى من عُصِي، والذنوب باعتبار من عصي بها كلها سواء، «فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة تضرب بها الرقاب، والرب تعالى أعظم من عصي»، ولهذا نقله ابن القشيري عن عموم الأشاعرة، وأما باعتبار العدالة في الشهادة والرواية فالكل متفقون على التفريق، لكن ذلك ليس غرضهم في باب العقائد كما صرح به إمام الحرمين، ولهذا لما اختار أن كل الذنوب كبائر باعتبار من عصي بها ذكر تعريفها الآتي في كلام الشارح باعتبار العدالة.

فلا يجتمع الخلاف في مورد واحد، والله أعلم.

والرابع: قول إمام الحرمين في «الإرشاد» (٣٩٢)، واختاره المصنف، كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهي مبطلة للعدالة، قال الإمام: «وكل جريمة لا تؤذن بذلك، بل يبقى حسن الظن بصاحبها فهي التي لا تحبط العدالة»، قال: «وهذا أحسن ما يميز أحد [الضربين[1]] عن الآخر».

وذكر في «النهاية» (٦/١٩) ما حاصله: أن الصادر إن دل على الاستهانة، لا استهانة الدين، بل استهانة غلبة التقوى، وتمرين غلبة رجاء العفو.. فهي كبيرة، وإن صدرت عن فلتة خاطر أو لفتة ناظر.. فصغيرة.

والتحقيق أن التعاريف السابقة اقتصار على بعض الكبائر، والضبط أن يقال: كل ذنب قرن به وعيد، أو حد، أو لعن، أو أكثر من مفسدته، أو أشعر بتهاون مرتكبه في دينه إشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك، كما لو قتل من يعتقده معصوما فظهر أنه يستحق دمه، أو وطئ امرأة ظانا أنه زان فإذا هي زوجته أو أمته، ولهذا حكى [الروياني وجها[2]] بوجوب الحد، وطرده في القتل[3].

---

(١) في النسخ ١ و٣ و٤ : «الضدين»، والتصحيح من «الإرشاد».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وسقط من ١ و ٤ اسم الروياني، وبناء عليه وردت كلمة «وجه» مرفوعة.

(٣) زاد في ١ : «إسراف»، وعلى هذا يكون «طَرْدُه» مبتدأً، و«إسراف» خبره.

وعن سفيان الثوري: أن ما تعلق بحق الله فصغيرة، أو بحق الآدمي فكبيرة[١].

وقال الواحدي[٢]: «الصحيح أنه ليس للكبائر حد يعرفه العباد وتتميز به عن الصغائر تميز إشارة، ولو عرف ذلك لكان الصغائر مباحة، ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد، فيجتهد كل أحد في اجتناب ما نهي عنه رجاء أن يكون مجتنبا للكبائر، ونظير هذا إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في رمضان».

(ص):

كالقتل.

(ش):

أي: العمد بغير حق، وشبه العمد دون الخطأ كما قاله شريح الروياني[٣]، وجعله الحليمي مراتب وقال: إن قتل أبا، أو ذا رحم في الجملة، أو أجنبيا محرما بالحرم أو بالشهر الحرام.. فهو فاحشة فوق الكبيرة[٤].

(١) وهذا قول خامس في ضبط الكبائر استدركه الشارح على المصنف، وأغفل قول أبي سعد الهروي الذي ذكره، وهو أنه ما نص الكتاب على تحريمه، أو وجب في جنسه حد، أو ترك فريضة تجب على الفور والكذب في الشهادة والرواية واليمين، حكاه الرافعي في «العزيز شرح الوجيز» (١٣/٦) والنووي في «الروضة» (١١/٢٢٢)، قال العراقي: «ولم يذكر الشارح هذا القول».

(٢) «التفسير البسيط» (٦/٤٧٤).

(٣) انظر «روضة الحكام» للروياني (٢٦٢).

(٤) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/٤٨٥).

فإن قلت: كيف لم يبدأ بالشرك وهو أعظمها، ففي الصحيح: سئل أي الذنب أعظم؟، قال: «أن تجعل لله ندا وهو خلقك»، قال: ثم أي؟، قال: «أن تقتل ولدك»... الحديث[١]؟.. قلت: لأن كلامه في قادح العدالة بعد ثبوت وصف الإسلام.

(ص):

والزنا، واللواط.

(ش):

أما الزنا.. ففي الصحيح عده كبيرة، وألحق به اللواط لاشتراكهما في وجوب الحد، واللواط أفحش وأقبح، وقد أخبر الله أنه أهلك قوم لوط به، وقال ﷺ: «إذا زنا العبد خرج منه الإيمان فكان كالظلة، فإذا أقلع منه رجع إلى الإيمان»، قال الذهبي: «على شرط الشيخين»[٢]، ويلتحق به وطء الزوجة والأمة في الموضع المكروه.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٤٧٧) ومسلم (٨٦) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟، قال: «**أن تجعل لله ندا وهو خلقك**»، قلت: إن ذلك لعظيم، قلت: ثم أي؟، قال: «**وأن تقتل ولدك تخاف أن يطعم معك**»، قلت: ثم أي؟، قال: «**أن تزاني حليلة جارك**».

(٢) الحديث أخرجه أبو داود (٤٦٩٠) والترمذي (٢٦٢٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٢٢) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين»، ووافقه الذهبي.

(ص):

وشرب الخمر ومطلق المسكر.

(ش):

شرب الخمر - أي: وإن لم يسكر -، وثبت عن ابن عباس: «لما نزل تحريم الخمر مشى الصحابة بعضهم إلى بعض وقالوا: حرمت الخمر وجعلت عدلا للشرك»[١].

وإنما قال: «ومطلق المسكر» أي: من غيرها، لأن الخمر اسم للعنب خاصة، وفي «مسلم» (٢٠٠٢) مرفوعا: «إن على الله عهدًا لمن يشرب[٢] المسكر أن يسقيه من طينة الخبال، وهو عرق أهل النار»، ويلتحق به كل ما يزيل العقل لغير ضرورة.

وما قاله المصنف هو المشهور، وقال شريح الروياني[٣]: «من اعتقد مذهب الشافعي إذا شرب النبيذ فهل يكون كبيرة؟ فيه وجهان»، وسبق عن الماوردي.

وزعم الحليمي أن من مزج خمرا بمثلها من الماء فذهبت شدتها وشربها فذلك من الصغائر[٤]، واستغربه المصنف في «الطبقات»

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤/ ١٤٤) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين»، ووافقه الذهبي.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وفي ١ : «إن الله عهد لمن شرب».

(٣) «روضة الحكام» (٢٦٢).

(٤) انظر «المنهاج» (١/ ٣٩٨).

(٤/ ٣٣٥)، وليس بغريب، بل هو جار على المذهب، لأن المنع حينئذ للنجاسة لا للإسكار[١].

(ص):

والسرقة، والغصب.

(ش):

للتوعد والحد في السرقة، والتوعد في الغصب؛ لقوله عليه السلام: «من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه الله من سبع أرضين»[٢]، «لعن الله من غير منار الأرض أو سرق منار الأرض» رواه مسلم (١٩٧٨).

وقيد العبادي وشريح الروياني وغيرهما الغصب بما يبلغ قيمته ربع دينار[٣]، وكأنهم قاسوه على السرقة.

قال الحليمي[٤]: «وأما سرقة الشيء التافه فهي صغيرة إلا إذا كان المسروق منه مسكينا لا غنى به عما أخذه منه فيكون كبيرة».

---

(١) هذا لا يتعارض مع استغراب المصنف حيث إنه قال: «الغرابة في قوله: «مزج فذاك من الصغائر»، ولعله أراد مزجا يصير المجموع به غير مسكر، أما إذا مزج بالماء قدرا من الخمر لا يخرجه الماء بالمزج عن كونه مسكرا.. فلا يظهر إلا أنه من الكبائر جزما».

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٥٣) ومسلم (١٦١٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) انظر «روضة الحكام» للروياني (٢٦٢).

(٤) «المنهاج» (١/ ٣٩٨).

قلت: لا من جهة السرقة، بل من جهة إيذائه، ويأتي مثل ذلك في الغصب.

(ص):

والقذف.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النور: ٢٣]، وفي الصحيح عده من السبع الموبقات[(١)]، أما قاذف أم المؤمنين عائشة فكافر لتكذيبه القرآن.

وقد يباح القذف لمصلحة كما إذا علم الزوج أن الولد ليس منه، وكجرح الشاهد والراوي بالزنا، بل يجب.

قال ابن عبد السلام: «والظاهر أن من قذف محصنا في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله والحفظة أن ذلك ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة»[(٢)]، وما قاله قد يظهر فيما إذا كان صادقا، دون الكاذب لجرأته على الله.

---

(١) أخرج البخاري (٢٧٦٦) ومسلم (٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»، قالوا: يا رسول الله وما هن؟، قال: «**الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات**».

(٢) انظر «قواعد الأحكام» للعز (١/ ٣٢)، ونقله عنه المصنف في «الطبقات» (٨/ ٢٤٩) وقال: «وأنا أسلم له الحكم، ولكني أمنع كون هذا قذفا، والقذف هو الثلب والرمي، ولا يحصل بهذا القدر».

وقال الحليمي[1]: «قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر»، ومراده بالصغيرة: من لا تحتمل الوقاع، بحيث يقطع بكذب قاذفها، وفي المملوكة نظر، وفي الصحيح: «من قذف عبده أقيم عليه الحد يوم القيامة»[2].

(ص):

والنميمة.

(ش):

وهي نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على جهة الإفساد، قال تعالى: ﴿مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٖ﴾ [القلم: ١١]، وفي الصحيحين (خ: ٦٠٥٦، م: ١٠٥): «لا يدخل الجنة نمام»، ولا يشكل على كونها كبيرة حديث: «وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة»[3]؛ لأن المراد لا يعده الناس كبيرًا، كقوله تعالى: ﴿وَتَحۡسَبُونَهُۥ هَيِّنٗا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٞ﴾ [النور: ١٥][4].

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/٣٩٨).

(٢) أخرجه البخاري (٦٨٥٨) ومسلم (١٦٦٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت أبا القاسم ﷺ يقول: «**من قذف مملوكه وهو بريء مما قال.. جلد يوم القيامة، إلا أن يكون كما قال**».

(٣) أخرجه البخاري (٦٠٥٥) ومسلم (٢٩٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) أو أن المراد: في كبير تركه والاحتراز عنه، أو أن المراد أنه ليس أكبر الكبائر، قال العراقي: «ويدل لكونه كبيرة قوله في بقية الحديث عقب ما حكيناه: «بلى إنه لكبير»».

وقد تجوز إذا اشتملت على مصلحة للمنموم إليه بل تجب، كما لو قيل له: إن فلانا عزم على قتلك، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ [القصص: ٢٠]، وما حكاه الصحابة للنبي ﷺ عن المنافقين.

تنبيه: [الغيبة]

سكوت المصنف عن الغيبة يوهم أنها ليست بكبيرة، وهو ما نقله الرافعي عن صاحب «العدة» ولم يخالفه[١]، وهو ضعيف أو باطل، كيف وقد نقل عن الأكثرين[٢] في حد الكبيرة ما توعد عليه، والوعيد عليها طافح في الكتاب والسنة، بل نقل القرطبي في «تفسيره» (١٦/٣٣٧) الإجماع على أنها كبيرة، وظفرت بنص للشافعي في ذلك كما حكيته في «خادم الرافعي والروضة»، وقد قرن النبي ﷺ بين الدماء والأموال والأعراض في الحرمة.

وفي معناها السكوت على الغيبة، فإن السامع شريك المتكلم.

(١) «العزيز شرح الوجيز» (١٣/٨).

(٢) كذا في ١، وفي ٣ : «عن المتأخرين».

(ص):

وشهادة الزور.

(ش):

ففي الصحيحين أنها من أكبر الكبائر(١)، وفي الحديث الثابت: «لا تزول قدما شاهد الزور يوم القيامة حتى تجب له النار»(٢)، وقوله: «عدلت شهادة الزور الشرك بالله»(٣)، وإنما عادلته لقوله

(١) أخرج البخاري (٥٩٧٦) ومسلم (٨٧) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟»، قلنا: بلى يا رسول الله، قال: «**الإشراك بالله، وعقوق الوالدين**، وكان متكئا فجلس فقال: **ألا وقول الزور، وشهادة الزور، ألا وقول الزور، وشهادة الزور**» فما زال يقولها حتى قلت: لا يسكت.

(٢) أخرجه العقيلي في «الضعفاء» في ترجمة هارون بن الجهم بن ثوير بن أبي فاختة، من طريقه عن عبد الملك بن عمير عن محارب بن دثار عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال: «**إن الطير لتضرب بمناقيرها وتحك أذنابها من هول يوم القيامة، وما تكلم شاهد الزور ولا تقر قدماه على الأرض حتى يقذف به في النار**»، قال العقيلي: «ليس له من حديث عبد الملك بن عمير أصل، وإنما هذا حديث محمد بن الفرات الكوفي عن محارب بن دثار عن ابن عمر»، قلت: ومحمد بن الفرات منكر الحديث، ففي وصف الشارح الحديث بالثابت نظر، وكأني به تبع الذهبي في بعض نسخ «الكبائر» (١٩٨).

(٣) أرجه أبو داود (٣٥٩٩) وابن ماجه (٢٣٧٢) من حديث سفيان بن زياد عن أبيه عن حبيب بن النعمان الأسدي عن خريم بن فاتك، وأخرجه كذلك الترمذي (٢٤٥٣) إنه أنه جعله من حديث أيمن بن خريم وقال: «هذا حديث غريب، إنما نعرفه من حديث سفيان بن زياد، واختلفوا في رواية هذا الحديث عن سفيان بن زياد، ولا نعرف لأيمن بن خريم سماعا من النبي ﷺ».

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] ثم قال بعدها: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ [الفرقان: ٧٢][1].

و«الزور»: الكذب والباطل، ومنه قوله: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور»[2]، قال الراغب[3]: «نبه بذلك على أنه كاذب في قوله وفعله فتضاعف وزره، وعليه حملوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]».

قال القرافي[4]: «ومقتضى العادة أنها لا تكون كبيرة إلا إذا عظمت مفسدتها، لكن الشرع جعلها فسوقًا مطلقا وإن كان لم يثبت بها على المشهود عليه إلا فلسا».

---

(١) قد ورد في الحديث السابق أن النبي ﷺ قرأ عقيبه قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴿٣٠﴾﴾ [الحج: ٣١]، وهذا صريح في وجه المعادلة لو صح الحديث، لكن الحديث ضعيف كما بينه الترمذي، في إسناده جهالة وإرسال.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢١٩) ومسلم (٢١٣٠) من حديث أسماء رضي الله عنها.

(٣) «الذريعة» (١٠٣).

(٤) «شرح تنقيح الفصول» (٢٨٢).

(ص):

واليمين الفاجرة.

(ش):

ففي الصحيح: «من اقتطع حق مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار»، قيل: يا رسول الله ولو كان شيئا يسيرا؟، قال: «ولو كان قضيبا من أراك»[١]، وفي «صحيح البخاري» في «باب استتابة المرتدين» (٦٩٢٠): الإشراك بالله ثم عقوق الوالدين ثم اليمين الغموس، قلت: وما اليمين الغموس؟، قال: «الذي يقتطع مال امرئ مسلم هو فيها كاذب».

(ص):

وقطيعة الرحم.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرۡحَامَكُمۡ﴾ [محمد: ٢٢]، وفي الصحيح: «لا يدخل الجنة قاطع رحم»[٢]، والرحم الأقارب، ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب من جهة النساء، والقطيعة: الهجران والصد، فعيلة من القطع، وهي ضد الصلة[٣].

(١) أخرجه مسلم (١٣٧) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٥٩٨٤) ومسلم (٢٥٥٦) من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

(٣) قال العراقي: «كذا نقل الرافعي [«العزيز» (١٣/٧)] عن صحاب «العدة» أنها كبيرة ثم قال: إن للتوقف فيه مجالا»، قال: «وهل تختص القطيعة بالإساءة أم تتعدى إلى ترك الإحسان؟ فيه نظر، والأول أقرب، والله أعلم».

(ص):

والعقوق.

(ش):

ففي الصحيحين أنها من أكبر الكبائر، وقال عليه الصلاة السلام: «رضا الله في رضا الوالدين، وسخط الله في سخط الوالدين»، قال الذهبي: «إسناده صحيح»[(١)]، وفي الحديث: «كل الذنوب يؤخر منها ما شاء إلى يوم القيامة إلا عقوق الوالدين فإنه يعجل لصاحبه»[(٢)].

(١) الحديث أخرجه الترمذي (١٨٩٩) من طريق خالد بن الحارث قال: حدثنا شعبة عن يعلى بن عطاء عن أبيه عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ مرفوعًا، وصححه الذهبي في «الكبائر» (١٣١)، لكن الترمذي أعله بالوقف فقال: «حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن يعلى بن عطاء عن أبيه عن عبد الله بن عمرو نحوه، ولم يرفعه، وهذا أصح»، قال: «وهكذا روى أصحاب شعبة عن شعبة عن يعلى بن عطاء عن أبيه عن عبد الله بن عمرو موقوفا، ولا نعلم أحدا رفعه غير خالد بن الحارث عن شعبة، وخالد بن الحارث ثقة مأمون».

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤/١٥٦) من طريق بكار بن عبد العزيز بن أبي بكرة قال: سمعت أبي يحدث عن أبي بكرة رضي الله عنه، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وتعقبه الذهبي فقال: «بكار بن عبد العزيز ضعيف»، لكن يشهد له حديث أبي داود (٤٩٠٢) وابن ماجه (٤٢١١) من طريق ابن علية عن عيينة بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي بكرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«ما من ذنب أجدر أن يعجل الله تعالى لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر له في الآخرة مثل البغي وقطيعة الرحم»**، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢/٣٥٦) وقال: «صحيح الإسناد»، ووافقه الذهبي.

وإنما قال المصنف: «العقوق» ولم يقيد بالوالدين؛ لما في الحديث: «الخالة بمنزلة الأم»[١]، وصححه الترمذي، وعلى قياسه العم أب، وفي الصحيح: «عم الرجل صنو أبيه»[٢].

(ص):

والفرار.

(ش):

أي: من الزحف، وهو من السبع الموبقات، لكنه قد يجب إذا علم أنه يقتل من غير نكاية في الكفار، لأن التغرير بالنفوس إنما جاز لمصلحة إعزاز الدين، وفي الثبوت ضد هذا المعنى.

---

(١) أخرجه الترمذي (١٩٠٤) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه وصححه كما قال الشارح، لكنه أبعد إذ عزاه للترمذي وهو عند البخاري في صحيحه (٤٢٥١)، وأخرجه أبو داود (٢٢٨٠) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (٩٨٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
قال العراقي: «لا يمكن أن يتخيل في الخالة والعم أن مخالفتهما في الإثم كمخالفة الوالدين، وإنما هما من جملة الأقارب، فقطيعتهما قطيعة رحم، وليس في الحديثين المذكورين عموم، فلا يلزم من كونها بمنزلتها وكونه صنوه أن يكون ذلك في جميع الأمور، والله أعلم».

(ص):

ومال اليتيم.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] الآية، وعده في الصحيحين من السبع الموبقات، وقيل: إنه مجرب لسوء الخاتمة أعاذنا الله.

وقال الشيخ عز الدين في «القواعد» (١/ ٣٠): «وقد نص الشرع على أن شهادة الزور وأكل مال اليتيم من الكبائر، فإن وقعا في مال خطير فظاهر، وإن وقعا في مال حقير كزبيبة أو تمرة فهذا مشكل، فيجوز أن يجعل من الكبائر فطاما عن هذه المفاسد كشرب قطرة من الخمر، ويجوز أن يضبط ذلك المال بنصاب السرقة».

قلت: ويؤيد هذا ما سبق في الغصب.

(ص):

وخيانة الكيل والوزن.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: ١]، ومطلق الخيانة أيضا من الكبائر، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، وفي معني الكيل والوزن: الذرع في المذروعات.

(ص):

وتقديم الصلاة وتأخيرها.

(ش):

أي: تقديمها على وقتها وتأخيرها عنه بلا عذر من سفر أو مرض، وعليه حملوا حديث الترمذي: «من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر»[١].

قال ابن حزم: «ولا ذنب بعد الشرك أعظم من ترك الصلاة حتى يخرج وقتها وقتل مؤمن بغير حق»[٢].

وعلم منه تركها من باب أولى، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٥]، وقوله: ﴿أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [مريم: ٥٩]، وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ﴾ [المدثر: ٤٢]، وروى الجريري عن عبد الله بن شقيق عن أبي هريرة قال: «كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئا من الأعمال تركه كفرًا[٣] غير الصلاة»

---

(١) أخرجه الترمذي (١٨٨) من طريق حنش، عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ، وقال: «حنش هذا هو أبو علي الرحبي، وهو حسين بن قيس، وهو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أحمد وغيره».

(٢) كأن المصنف أخذه من «الكبائر» للذهبي (١١٩)، ومعناه في «المحلى» لابن حزم (١١/١٩).

(٣) كذا في١ و ٢ وهو رواية الحاكم، وفي ٣ و ٤ : «كفر» وهو رواية الترمذي.

رواه الحاكم[1]، وأخرجه الترمذي (٢٦٢٢) دون ذكر أبي هريرة[2].

وحكى البغوي في «التهذيب» (٨/ ٢٦٢) وجها غريبا أن من ترك صلاة واحدة فليس بصاحب كبيرة حتى يعتاد ذلك مرارا.

(ص):

والكذب على رسول الله ﷺ.

(ش):

لقوله ﷺ: «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار».

بل ذهب الشيخ أبو محمد الجويني إلى أن الكذب عليه كفر، ولا شك أن تعمد الكذب عليه في تحليل الحرام أو تحريم حلال كفر محض، وإنما الخلاف في تعمده فيما سوى ذلك.

وفي الحديث: «من روى عني حديثا وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين»، قال الذهبي[3]: «ومن هنا يعلم أن رواية الموضوع لا تحل».

وتقييد المصنف الكذب على رسول الله ﷺ يوهم أن الكذب على غيره ليس بكبيرة، وليس على إطلاقه، ومنه الكذاب في غالب أقواله، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾ [غافر: ٢٨]، وقال:

---

(١) انظر «المستدرك» (١/ ٧).

(٢) وصحح النووي إسناده في «المجموع» (٣/ ١٩)، وانظر «الكبائر» للذهبي (١١٨).

(٣) «الكبائر» (١٥٧).

﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠]، وفي الصحيحين (خ: ٤٠٩٤، م: ٢٦٠٧): «إن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، ولا يزال الرجل يكذب حتى يكتب عند الله كذابا»(١).

ومن محاسن الشرع: إباحة المعاريض، فلا ضرورة حينئذ تدعو إلى الكذب، ولا خلاف في جوازها حيث يضطر إليها كما قاله الراغب وغيره(٢)، وقيل: ورد «في المعاريض مندوحة عن الكذب»(٣)، وفي الحديث لمن سأله من أين أنت؟ قال: «من الماء»(٤).

---

(١) قال العراقي: «إنما صار فعل ذلك كبيرة بالإصرار، والله أعلم».

(٢) «الذريعة» (١٩٥).

(٣) ذكره البخاري في تراجم صحيحه، وأخرجه في «الأدب المفرد» (٨٥٧) من حديث شعبة عن قتادة سمع مطرفا قال: صحبت عمران بن حصين من الكوفة إلى البصرة، فقل منزل ينزله إلا وهو ينشدني شعرا، وقال: «إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب»، وقال البيهقي في «شعب الإيمان» (٦/٤٤٦): «هذا هو الصحيح موقوفا، وقد رواه داود بن الزبرقان عن ابن أبي عروبة عن قتادة عن زرارة ابن أبي أوفى عن عمران مرفوعا، وروي من وجه آخر ضعيف مرفوعا».

(٤) أخرجه ابن إسحاق من حديث محمد بن يحيى بن حبان مرسلا، وانظر «السيرة» لابن هشام (٢/٢٥٤-٢٥٥).

(ص):

وضرب المسلم.

(ش):

أي: بلا حق، أو زيادة على ما يستحقه[١]، وفي الصحيح: «صنفان من أهل النار: قوم معهم كأذناب البقر يضربون بها الناس»[٢].

وخص المصنف المسلم؛ لأنه أفحش أنواعه، وإلا فالذمي بغير حق كذلك[٣].

(ص):

وسب الصحابة(٤).

(ش):

لقوله ﷺ: «من عادى لي وليا فقد آذنني بالحرب» رواه البخاري (٦٥٠٢)، وقال: «لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفس محمد بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» متفق عليه[٥].

(١) قال العراقي: «كذا حكاه الرافعي [«العزيز شرح الوجيز» (٧/١٣)] عن صاحب «العدة»، وفيه نظر، وطرده في كل مسلم وفي كل ضرب بعيد».

(٢) أخرجه مسلم (٢١٢٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) قال العراقي: «إن أراد في التحريم فمسلم، وإن أراد في كونه كبيرة فممنوع، والله أعلم».

(٤) قال العراقي: «ولو عبر بسب صحابي لكان أحسن».

(٥) أخرجه البخاري (٣٦٧٣) ومسلم (٢٥٤٠) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال العراقي: «ويستثنى من ذلك سب الصديق رضي الله عنه بنفي الصحبة فهو كفر لتكذيب القرآن، والله أعلم».

(ص):

وكتمان الشهادة.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وفي التفسير: أنه مسْخ القلب، وهذا الوعيد لم يذكر في غيره من الكبائر، قال ابن القشيري: من كتمان الشهادة الامتناع عن أدائها بعد تحملها، ومنه أن لا يكون عند صاحب الحق علم بأن له شهادة وخانه صاحبه.

(ص):

والرشوة.

(ش):

لحديث: «لعنة الله على الراشي والمرتشي»[١]، وهي مثلثة الراء، أن يبذل مالا ليحق باطلا أو يبطل حقا[٢]، أما من بذل مالا لمن يتكلم في أمره مع السلطان فهو جعالة، قاله العبادي وغيره[٣].

(ص):

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٥٨١) والترمذي (١٣٣٧) وابن ماجة (٢٣١٣) واللفظ له من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(٢) قال العراقي: «كذا أطلقه الشارح، وهذا بالنسبة للباذل، فلو بذل ليصل إلى حقه لم يحرم كفك الأسير أما من جهة الآخذ فهي حرام في الأحوال الثلاثة».

(٣) وقال الغزالي: «إن بذل المال للتقرب إلى شخص ليتوسل بجاهه إلى أغراضه هدية إن كان جاهه بالعلم أو النسب، ورشوة إن كان بالقضاء والعمل»، ذكره النووي في «الروضة» (١١/ ١٤٤)، وانظر «الإحياء» (٣/ ٥٨٧).

والدياثة، والقيادة.

(ش):

الأول: المستحسن على أهله، والثاني: على أجنبي[1]، قال تعالى: ﴿وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوۡ مُشۡرِكٞۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النور: ٣]، وقد روى سليمان بن يسار عن الأعرج حدثنا سالم بن عبدالله عن أبيه عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق والديه، والديوث، ورجلة النساء»[2]، قال الذهبي[3]: «إسناده (صالح)، لكن بعضهم يقول: عن أبيه عن عمر مرفوعا»[4]، قال: «فمن كان يظن بأهله الفاحشة ويتغافل لمحبته فيها فهو دون من يعرض عليها، ولا خير فيمن لا غيرة له».

(١) قال العراقي: «كذا قال الشارح، لكن في أصل «الروضة» (١٨٦/٨) في الطلاق عن «التتمة» أن القواد من يحمل الرجال إلى أهله ويخلي بينهم وبين الأهل، ثم قال: ويشبه أن لا يختص بالأهل، بل هو الذي يجمع بين الرجال والنساء بالحرام، ثم حكي عن «التتمة» أيضا أن الديوث من لا يمنع الناس الدخول على زوجته، وعن «الرقم» للعبادي: أنه الذي يشتري جارية تغني للناس. انتهى، وهذا يقتضي أن يفرق ما بينهما فرق ما بين العام والخاص، والله أعلم».

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٧٢/١) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد».

(٣) «الكبائر» (٢٥١-٢٥٢).

(٤) كلمة «صالح» بين القوسين كذا في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤، وفي «الكبائر»: «صحيح»، وكذا في «تلخيص المستدرك»، قال الحاكم: «والقلب إلى رواية أيوب بن سليمان أميل حيث لم يذكر في إسناده عمر».

(ص):

والسعاية.

(ش):

أي: عند السلطان، أي: بما يضر المسلم وإن كان صدقا.

قال صاحب «نهاية الغريب» (**١٩٣٤**): «وفي حديث ابن عباس: «الساعي لغير رشده»، أي: الذي يسعى بصاحبه إلى السلطان ليؤذيه، يقول: هو ليس بثابت النسب ولا ولد حلال، ومنه حديث كعب: «الساعي مثلِّث» يريد أنه يهلك بسعايته ثلاثة نفر: السلطان، والمسعى به، ونفسه».

وفي «الحلية» (**٩/ ١٢٢-١٢٣**) لأبي نعيم عن الشافعي قال: «قبول السعاية أشر من السعاية، لأن السعاية دلالة والقبول إجازة، وليس من دل على شيء كمن قبل وأجاز»، قال: «والساعي ممقوت [إذا كان صادقا[1]]؛ لهتكه العورة وإضاعته الحرمة، ويعاقب إن كان كاذبا؛ لمبارزته الله بقول البهتان وشهادة الزور»[2].

(ص):

ومنع الزكاة.

---

(١) ما بين المعقوفتين من المطبوع اعتمادًا على «الحلية»، وليس في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤.

(٢) هذه الفقرة أعلم على أوله وآخره في ٢ بـ«من، إلى».

(ش):

لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: ٧]، والتوعد عليه كبير، وقد قاتل الصديق مانعي[1] الزكاة، وأجمع عليه الصحابة.

ثم لا يخفى أن المراد المنع المجرد مع الاعتراف بوجوبها فإن جاحدها كافر، والمراد أصلها لا كل فرد فرد، حتى لا يكفر جاحد زكاة الفطر، ولا جاحدها في مال الصبي والمجنون وغيره من المختلف فيه، وفي معنى منع الزكاة: تأخيرها إذا وجبت لا لعذر.

(ص):

ويأس الرحمة، وأمن المكر.

(ش):

أما الأول.. فلقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، فمن قال: «لا يغفر» فقد حجر واسعا، وكذب القرآن في قوله تعالى: {ورحمتي وسعت كل شيء} [الأعراف: ١٥٦].

وأضاف بعضهم إليه القنوط، قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ [الحجر: ٥٦]، ولك أن تسأل الفرق

(١) كذا في «الغيث»، وفي النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤ : «مانع».

بينهما، وفسر الراغب القنوط باليأس من الخير، وفسر اليأس بانتفاء الطمع[١].

قلت: ويحتمل تفسير اليأس بظن لا ينتهي إلى القطع، والقنوط بما فوقه، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٌ قَنُوطٌ﴾ [فصلت: ٤٩][٢].

والثاني.. لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، فيسترسل في المعاصي ويتكل على رحمة الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمۡ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمۡ أَرۡدَىٰكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٢٣﴾ [فصلت: ٢٣].

قال بعضهم: من مكر الله تعالى إمهال العبد وتمكينه من أغراض الدنيا، ولهذا قال علي رضي الله عنه: «من وسع عليه في دنياه ولم يعلم أنه مكر به.. فهو مخدوع في عقله».

---

(١) انظر «المفردات» للراغب، مادتي «القنوط، واليأس».

(٢) وكلا وجهي الفرق متفقان في جعل القنوط أبلغ من اليأس، ويدل له أسلوب الارتقاء في الآية.

(ص):

والظهار.

(ش):

أي: وهو قوله لزوجته: «أنت علي كظهر أمي»، اشتق من الظهر، ودل على تحريمه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا﴾ [المجادلة: ٢]، لأنهم صيروا كأمهاتهم من لا يكون بمنزلتهن، ولهذا جعلت الكفارة قبل المسيس ليحل له غشيانها بخلاف كفارة القتل وغيرها.

(ص):

ولحم الخنزير والميتة.

(ش):

أي: بغير ضرورة، لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وهو من عطف الخاص على العام(١).

---

(١) إشارة إلى تعقب عمل المصنف حيث عكس.

(ص):

وفطر رمضان.

(ش):

لأن صومه ركن الإسلام، وروي: «من أفطر يوما من رمضان من غير عذر ولا رخصة لم يقضه صيام الدهر»(١).

(ص):

والغلول.

(ش):

أي: وهو تدرع الخيانة من الغنيمة وبيت المال والزكاة، قال تعالى: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٦١]، وروي: «لا إغلال ولا إسلال» أي: لا خيانة ولا سرقة، وقال الإمام أحمد: ما نعلم أن النبي ﷺ ترك الصلاة على أحد إلا على الغال وقاتل نفسه، وما فسرت به الغلول هو الذي قاله

(١) أورده البخاري في صحيحه معلقًا بصيغة التمريض من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه أبو داود (٢٣٩٦) والترمذي (٧٢٣) وابن ماجه (١٦٧٢) من طريق أبي المطوس عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال الترمذي: «حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وسمعت محمدا يقول: أبو المطوس: اسمه يزيد بن المطوس، ولا أعرف له غير هذا الحديث».

الأزهري وغيره[١]، وقال أبو عبيد[٢]: «الغلول من المغنم خاصة، ولا نراه من الخيانة ولا من الحقد، فإنه يقال من الخيانة: «أغل يغل»، ومن الحقد: «غل يغل» بكسر الغين، ومن الغلول: «غل يغُل» بالضم فيه».

[وقال ابن أبي هريرة: تنكيته صورة الغلول من الزكاة أن يخفي ماله لئلا تؤخذ منه الزكاة، أو يقول: «لم يحل على مالي الحول»، أو «لم يكن لي نصابا في جميع الحول»، وعرفنا خلاف ما قاله[٣]].

(ص):

والمحاربة.

(ش):

لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ...﴾ [المائدة: ٣٣] الآية[٤].

---

(١) انظر قسم المستدرك على الجزء الثامن من «تهذيب اللغة» (٨٩)، أول «باب الغين واللام».

(٢) «غريب الحديث» (١/ ٢٠٠).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٣، وهو في ٢ معلما بـ«خ من، إلى»، ولا وجود له في ١ و ٤.

(٤) قال العراقي: «ولم يعدها في «الروضة» من الكبائر، ولا شك فيه إذا حصل فيها قتل أو أخذ مال، وهي حينئذ مندرجة فيما سبق، فإن لم يوجد إلا إخافة السبيل من غير انضمام أحدهما فقد يتوقف في عدها من الكبائر، والله أعلم».

(ص):

والسحر.

(ش):

ففي الصحيح عده من السبع الموبقات، ولأن الساحر لابد أن يكفر، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ﴾ [البقرة: ١٠٢][(١)].

(ص):

والربا.

(ش):

وهو مقابلة مال بمال مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حال العقد أو مع تأخير في البدلين أو أحدهما، [وهو من الكبائر[(٢)]]؛ لقوله تعالى: ﴿فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، وفي الصحيح عده من السبع الموبقات، وفيه: «لعن آكل الربا وموكله»[(٣)].

---

(١) قال العراقي: «نقل ابن عطية في تفسيره عن مالك والشافعي أنه كفر، والله أعلم».

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٤، وسقط من ٢ و ٣.

(٣) أخرجه البخاري (٢٠٨٦) من حديث أبي جحيفة، ومسلم من حديث ابن مسعود (١٥٩٧) وجابر بن عبد الله (١٥٩٨) رضي الله عنهم.

قال الشيخ عز الدين في «القواعد» (١/ ٢٩٢-٢٩٣): «ولم أقف على المفسدة المقتضية لجعله من الكبائر، فإن كونه مطعوما وقيمة الأشياء أو مقدرا لا يقتضي أن يكون كبيرة، ولا يصح التعليل بأنه لشرفه حرم ربا الفضل وربا النسا، فإن من باع ألف دينار بدرهم واحد صح بيعه، ومن باع كر شعير بألف كر حنطة، أو مد شعير بألف مد من حنطة، أو مدا من حنطة بمثله، أو دينارا بمثله، وأجل ذلك بلحظة.. فإن البيع يفسد مع أنه لا يلوح في مثل هذه الصور معنى يصار إليه».

قلت: وذكر الغزالي في «الإحياء» (٣/ ٢٦٦) في توجيه المفسدة كلاما، فلينظر منه.

وقال السهيلي[1]: «من تأمل أبواب الربا لاح له سر التحريم، من جهة الجشع المانع من حسن المعاشرة، والذريعة إلى ترك القرض وما في التوسعة من مكارم الأخلاق، ولذلك قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧٩] [غضبًا منه على أهله[2]]، ولهذا قالت عائشة [لمن يتعاطى ما فيه شبهه إنما

(١) «الروض الأنف» (٤/ ٢٥-٢٦).

(٢) ما بين المعقوفتين من «الروض الأنف»، وهو في النسخ مختلط كثيرًا، ففي ٢ : «نبهنا على العلة»، وفي ٣ : «نبهنا فيه على العلة»، وفي ٤ بياض يسير في أوله ثم: «على أهله».

بطل[١]] جهاده مع رسول الله ﷺ، ولم تقل: صلاته ولا صيامه؛ لأن السيئات لا تحبط الحسنات، ولكن خصت الجهاد بالإبطال؛ لأنه حرب لأعداء الله، وآكل الربا قد آذن بحرب من الله، فهو ضده، ولا يجتمع الضدان»[٢].

والظاهر أنه تعبد، وكان الذين يتعاطونه يقولون: هذا الربح أخيرا كالربح ابتداء لو بعت الثوب الذي قيمته عشرة بخمسة عشر، والله تعالى فرق بين الربح في الابتداء وبين الربح في الانتهاء، وله أن يحكم بما يريد، ولا يجمع بين متفرق.

[الرياء]:

ويجوز أن يقرأ كلام المصنف بالياء المثناة من تحت، فإنه من الكبائر أيضا، وفي «مسلم» (١٩٠٥) في حديث الشهيد والغازي والمنفق في سبيل الله تعالى يقال لهم: «إنما فعلت ليقال»، ثم يؤمر بهم فيسحبون إلى النار، وصحح الحاكم (مرفوعا): «اليسير من الرياء شرك»[٣].

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، ويؤيده سياقة «الروض الأنف»، وفي ٢ و ٣ : «إن تعاطى ما يشبهه إلا بطل».

(٢) الفقرة من ٣ و ٤، وهي في ٢ معلما بـ«خ من، إلى»، وسقطت من ١.

(٣) انظر «المستدرك» (٤/١)، وقد وافقه في تصحيحه الذهبي أيضًا، وكلمة «مرفوعا» بين القوسين من ٤، ولا وجود لها في ١ و ٢ و ٣.

(ص):

وإدمان الصغيرة.

(ش):

أي: فإنه بمنزلة الكبيرة، ولهذا أخره المصنف عن الكل، وهذا هو المشهور، وحكى الديبلي في «أدب القضاء» وجها أنه لا تصير الصغيرة بالمداومة عليها كبيرة كما لا تصير الكبيرة بالمداومة عليها كفرا.

والإدمان يكون باعتبارين: الإصرار بالفعل، والإصرار حكما، وهو العزم على فعلها بعد فراغه منها، فحكمه حكم من كررها فعلا، وتعبير المصنف بالإدمان تفسير منه للإصرار، ولهذا قال ابن فورك[1]: «الإصرار: الإقامة على الشيء [بالعقد عليه من جهة العزم على فعله، والإصرار على الذنب يقتضي التوبة منه». انتهى.

وهل المراد الإدمان[2]] على نوع واحد من الصغائر أم الإكثار[3] من الصغائر سواء كانت من نوع أو أنواع؟، فيه تردد

(١) انظر نحوه في أوائل تفسيره لسورة نوح عليه السلام (٣/ ٥١).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٣) كذا في ٣، وفي ١ و ٢ و ٤ : «الإدمان».

للأصحاب، قال الرافعي: «والثاني يوافق قول الجمهور: من غلبت معاصيه طاعته كان مردود الشهادة»[١].

تنبيهان

الأول: إنما عدد المصنف هذه الأنواع لئلا يتوهم حصرها في سبع، ولهذا قيل لابن عباس: الكبائر سبع، فقال: «هي إلى السبعين أقرب»، وعن ابن جبير: «هي إلى السبعمائة أقرب»[٢].

قال ابن ظفر: «ولا يعد مثل هذا خلافا، فكل معصية كبيرة إذا أضيفت إلى ما هو دونها فهو إخبار عما استفاده من مقامات الكبائر».

---

(١) قال الرافعي: «ولفظ الشافعي في «**المختصر**» قريب منه»، انظر «العزيز شرح الوجيز» (**٩/١٣**).
قال العراقي: «فعلى هذا لا تضر المداومة على نوع من الصغائر إذا غلبت الطاعات، وعلى الأول: تضر، واعترض عليه ابن الرفعة في «**المطلب**» بأن مقتضاه أن مداومة النوع الواحد مضر على الوجهين، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأنه في ضمن حكايته قال: إن الإكثار من نوع واحد كالإكثار من أنواع، نعم يظهر أثرهما فيما لو أتى بأنواع من الصغائر، فإن قلنا بالأول لم يضر لمشقة كف النفس عنه، وهو ما حكاه في «**الإبانة**»، وإن قلنا بالثاني ضر، وكان شيخنا الإمام البلقيني يقول: الإكثار من النوع غير المداومة عليه، ويحمل الإكثار على الأكثرية التي يغلب بها معاصيه على طاعته، وهذا غير المداومة، فالمؤثر إنما هو الغلبة لا المداومة».

(٢) انظر «تفسير الطبري» (**٨/٢٤٥**).

ونحوه قول الحليمي[(١)]: «ما من ذنب إلا وفي نوعه كبيرة وصغيرة إلا الكفر بالله، فإنه أفحش الكبائر، وليس في نوعه صغيرة».

وقد جاءت أحاديث بعدها سبعا، وأحاديث بأكثر من ذلك كما بيناه، فلا مفهوم مخالفة لواحد منها، لأنها لم تتفق على سبعة معينة، بل بينها تفاوت، وطريق الجمع ما قيل في أفضل الأعمال، وهو أن النبي ﷺ كان يخص في كل وقت بعض الكبائر بالذكر لحاجة السامعين حينئذ إلى بيانه وعلى حسب حال بعض الحاضرين، واقتصر في بعض الأحايين على أكبرها كقوله: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر»[(٢)].

الثاني: لم يراع المصنف ترتيبها، وقال القرطبي[(٣)]: «أكبرها الشرك، ثم الإياس من رحمة الله لأنه تكذيب للقرآن، ثم الأمن من مكر الله، ثم القتل لأن فيه إذهاب النفس وإعدام الموجود، ثم اللواط لأن فيه قطع النسل، ثم الزنا لاختلاط الأنساب، ثم الخمر لذهاب العقل الذي هو مناط التكليف».

قلت: ويحتمل جعل عقوق الوالدين بعد الشرك، [فإنه يطابق الشرك[(٤)]]؛ لأن الله تعالى واحد فإذا جعل معه ثانيا فقد أشرك،

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٣٩٦-٣٩٧).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٥٤) ومسلم (٨٧) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٣) «تفسير القرطبي» (٥/ ١٦٠).

(٤) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ وعليه علامة التصحيح، وليس في كل من ١ و ٣ و ٤.

والأب أعظم من على الابن له حق فإذا استخف به فأحرى بغيره، ولهذا قرن بينهما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: ١٤]، وجاء في بعض الأحاديث العقوق بعد الإشراك.

(ص):

مسألة: [الفرق بين حقيقة الرواية والشهادة]

الإخبار عن عام لا ترافع فيه الرواية، وخلافه الشهادة.

(ش):

الفرق بين الرواية والشهادة من مهمات هذا العلم، وقد خاض فيه المتأخرون، وغاية ما فرقوا بينهما باختلافهما في بعض الأحكام كاشتراط العدد والحرية والذكورة وغيرها، وذلك لا يوجب تخالفهما في الحقيقة.

قال القرافي: وأقمت مدة أتطلب الفرق بينهما، حتى ظفرت به في كلام المازري، فذكر ما حاصله: أنهما خبران، غير أن المخبر عنه إن كان عاما لا يختص بمعين، ولا ترافع فيه إلى الحكام.. فهو الرواية، وإن كان خاصا بمعين، والترافع فيه ممكن.. فهو الشهادة.

وإذا لاح الفرق بينهما، وضح مناسبة اعتبار العدد في الشهادة استظهارا دون الرواية، فإنه يدخل من التهمة في إثبات الحقوق المعينة ما لا يدخل في إثباتها في الجملة، فجاز أن تؤكد الشهادة بما لا تؤكد به الرواية، فلهذا أكدت بالعدد وعدم العداوة وغيرها[1].

---

(١) انظر «الفروق» (١/ ٦٧) وما بعده حيث قال رحمه الله: «أقمت أطلب [الفرق

لكن قد يعارض هذا بأن الخبر وإن لم يتضمن إثبات الحق

بين الرواية والشهادة] نحو ثماني سنين.. فلم أظفر به، وأسأل الفضلاء عن الفرق بينهما، وتحقيق ماهية كل واحدة منهما، فإن كل واحدة منهما خبر.. فيقولون: الفرق بينهما أن الشهادة يشترط فيها العدد والذكورة والحرية بخلاف الرواية فإنها تصح من الواحد والمرأة والعبد، فأقول لهم: اشتراط ذلك فيها فرع تصورها وتمييزها عن الرواية، فلو عرِّفت بأحكامها وآثارها التي لا تُعرَف إلا بعد معرفتها لزم الدور، وإذا وقعت لنا حادثة غير منصوصة من أين لنا أنها شهادة حتى يشترط فيها ذلك، فلعلها من باب الرواية التي لا يشترط فيها ذلك؟!، فالضرورة داعية لتمييزهما»

قال: «ولم أزل كذلك كثير القلق والتشوف إلى معرفته ذلك حتى طالعت «شرح البرهان» للمازري رضي الله عنه (٤٧٥) فوجدته ذكر هذه القاعدة وحققها، وميز بين الأمرين من حيث هما، واتجه تخريجُ تلك الفروع اتجاها حسنا، وظهر أيّ الشبهين أقوى، وأيّ القولين أرجح، وأمكننا من قبل أنفسنا إذا وجدنا خلافا محكيا ولم يذكر سبب الخلاف فيه أن نخرجه على وجود الشبهين فيه إن وجدناهما، ونشترط ما نشترطه ونسقط ما نسقطه ونحن على بصيرة في ذلك كله».

قلت: لقد أخذني العجب أول ما قرأت كلام القرافي من صبره وجلده في تطلب هذه المسألة، وأعجب منه شغفه في تقرير الأمور مواضعها، لكنه رحمه الله أبعد في النزع إذ أخذه من كلام المازري وهو في كلام الشافعي بيِّنٌ جلي، بل هو في كلامه أجلى منه في كلام المازري.

وملخص كلامه رحمة الله عليه في «الرسالة» (٣٩٠-٣٩٤، ف: ١٠٧٧-١٠٨٩): «الشاهد إنما يشهد بها على واحد ليلزمه غرما أو عقوبة، وللرجل ليؤخذ له غرم أو عقوبة، وهو خلي مما لزم غيره من غرم، غير داخل في غرمه ولا عقوبته ولا العار الذي لزمه».

قال: «والمحدث بما يحل ويحرم لا يجر إلى نفسه ولا إلى غيره، ولا يدفع عنها ولا عن غيرها شيءًا مما يتمول الناس، ولا مما فيه عقوبة عليهم ولا لهم، **وهو ومن حدَّثه ذلك الحديث من المسلمين سواء، إن كان بأمر يحل أو يحرم فهو شريك العامة فيه**».

على معين لكن يقتضي إثبات شرع عام في حق جميع المكلفين إلى يوم القيامة، فالاحتياط فيه أجدر من الاحتياط في إثبات الحق على واحد معين في زمن معين[١].

ويحقق المناسبة وجوه ذكرها الشيخ عز الدين[٢]:

أحدها: أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ بخلاف شهادة الزور، فاحتيج إلى الاستظهار فيها.

والثاني: أنه قد ينفرد الحديث النبوي بشاهد واحد، فلو لم يقبل

قرأت هذا النص للإمام في كلام طويل له كله درر وفوائد والإحساس بعزة النفس تغمر عقلي وقلبي إذ استخرجت المعنى الذي أتعب القرافي ثماني سنين، ثم وجده في كلام المازري عرضًا، حيث وجدته على طرف الثمام في كلام الإمام، لكن الإجلال بالقرافي منعني من البوح بهذا المعنى وكتابته، فلعلي غفلت عن معنى اعتبره في كلام المازري، ولا يوجد عند الإمام، وكيف أتهم القرافي بالغفلة عن نص في «الرسالة» وهي كعبة الأصوليين؟!.

ثم إني وجدت البرماوي في «الفوائد السنية» (٢/٥٩٣) بعد أن أورد كلام القرافي يؤكد بأن «هذا الفرق بعينه في كلام الشافعي رضي الله عنه»، لكنه أبعد النزع في كتب الإمام، فاستخرجه من «المختصر» للمزني [انظر هامش «الأم» (٥/٢٤٨) من الطبعة البولاقية]، ومحل الشاهد منه قوله رحمه الله: «الخبر هو ما استوى فيه المخبِر والمخبَر والعامة من حلال أو حرام»، قال: «والشهادة ما كان الشاهد منه خليا والعامة، وإنما يلزم المشهود عليه»، وهذا المعنى في نص «الرسالة» أوضح معنى وأكثر تفصيلا، فالحمد لله على توفيقه.

(١) كذا في ١ و ٢ و ٤، وفي ٣ : «شيء معين».

(٢) «قواعد الأحكام» (٢/٣٦).

لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة العامة، بخلاف فوات حق واحد على شخص واحد في المحاكمات.

والثالث: أن بين كثير من الناس والمسلمين إحنا وعداوات تحملهم على شهادة الزور، بخلاف الأخبار النبوية(١).

---

(١) قال العراقي: «وكون الرواية لا تختص بمعين هو الغالب، فإن خصائص النبي ﷺ أو غيره كإجزاء العناق عن أبي بردة بن نيار في الأضحية مختصة بمعين».

[الإنشاء والإخبار في الشهادة وصيغ العقود]

(ص):

و«أشهد» إنشاء تضمن الإخبار، لا محض إخبار أو إنشاء على المختار.

(ش):

تضمن ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه إخبار محض، وهو ظاهر كلام اللغويين.

قال ابن فارس في «المجمل» (٥١٤): «الشهادة خبر عن علم».

وقال الإمام فخر الدين في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: ٨١] (١٨/١٩٣-١٩٤): «فيه دلالة على أن الشهادة مغايرة للعلم»، قال: «وليست الشهادة عبارة عن قوله: «أشهد»، لأن «أشهد» إخبار عن الشهادة، والإخبار عن الشهادة غير الشهادة، بل الشهادة عبارة عن الحكم الذهني، وهو الذي يسميه[1] المتكلمون كلام النفس».

---

(١) كذا في ١ و ٤ و«مفاتيح الغيب»، وفي ٢ : «سمته»، وفي ٣ : «سماه».

والثاني: أنه إنشاء، وإليه مال القرافي[1]، لأنه لا يدخله تكذيب شرعا، وأما قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] فعائد إلى تسميتهم ذلك شهادة، لأن الإخبار إذا خلا عن مواطأة القلب اللسان لم يكن ذلك حقيقة.

والثالث: أنه إنشاء تضمن الخبر عما في النفس، وفي هذا ما يجمع القولين.

واعلم أن نقل المذاهب هكذا في هذه المسألة لا يوجد مجموعا، وإنما يوجد متفرقا في كلام الأئمة بالتلويح، نعم اختلف أصحابنا في قول الملاعن: «أشهد بالله» هل هو يمين مؤكد بلفظ الشهادة، أو يمين فيها شوب شهادة؟، والصحيح الأول.

(ص):

وصيغ العقود كـ«بعت» إنشاء خلافا لأبي حنيفة.

(ش):

اختلف في صيغ الخبر المستعملة في الإنشاء كبعت واشتريت التي قصد بها إيقاع هذه العقود: هل هي على ما كانت عليه من الخبرية، أو نقلت عن الخبرية بالكلية وصارت إنشاء؟، على قولين.

---

(١) «الفروق» (١/٩٤).

قال في «المحصول» (١/٣١٧): «ولا شك أنها في اللغة موضوعة للإخبار، وقد يستعمل في الشرع كذلك أيضا وفي استحداث الأحكام، وإنما النزاع [في(١)] أنها حيث استعملت لاستحداث أحكام لم تكن قبل.. فهل هي إخبارات باقية على الوضع اللغوي أو إنشاءات؟، الأقرب الثاني». انتهى.

وعزاه الهندي للأكثرين(٢)، وكذلك الأصفهاني، وعزى مقابله للحنفية، قال: «وهو اختيار أئمة النظر من علم الخلاف»، قال: «وهذا تفريع على القول بالنقل الشرعي، إما مطلقا كقول المعتزلة، أو إلى مجازاتها اللغوية، ولا يتأتى هذا التفريع على رأي القاضي». انتهى.

وأما المصنف فنسبه لأبي حنيفة، وفيه نظر، فإنه لا يعرف لأبي حنيفة فيه نص، وغاية ما وقع في كلام المتأخرين نسبته للحنفية، وقد أنكر ذلك القاضي شمس الدين السروجي - وكان من أئمة الحنفية العارفين بمذهبه - فقال في «كتاب النكاح» من «الغاية»: «وقد حكي عن القرافي أنه نسب ذلك إلى الحنفية(٣)، وهذا لا أعرفه لأصحابنا، بل المعروف عندهم أنها إنشاءات».

---

(١) كلمة «في» ملحق بهامش ٢ مصححا، وهي في «المحصول»، ولم ترد في النسخ.

(٢) انظر «نهاية الوصول» (٢/٣١٥).

(٣) انظر «الفروق» للقرافي (١/١٠٨).

قلت: ولهذا قال صاحب «البديع» (٣٢١): «الحق أنها إنشاء، ولهذا نسأل المطلق رجعيا عن قوله: «طلقتك» ثانيا، وكذا قال غيره من الحنفية».

قالوا: وليس معنى كونها إنشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الإخبار بالكلية ووضعها لإيقاع هذه الأمور، بل معناه أنها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الأمور من جهة [المتكلم، فاعتبر الشرع إيقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذه الأمور من حيث[1]] إن هذه الأمور لم تكن ثابتة، ولهذا كان جعله إنشاء للضرورة، حتى لو أمكن العمل بكونه إخبارا لم يجعل إنشاء، بأن يقول للمطلقة والمنكوحة: «إحداكما طالق» لا يقع الطلاق.

قلت: وكذلك عندنا إذا قال: «قصدت الأجنبية».

وقال بعض المتأخرين: الحق أنها إن جردت عن الخبرية صارت إنشاء؛ لأنها لا تحتمل الصدق والكذب، ولكان العاقد مخبرا عن سابق، فلا ينعقد بها، وإن أريد بها إيقاع الفعل كانت إنشاء، وإن أريد بها الإخبار كانت خبرا.

واحتج القائلون بأنها إخبارات في ثبوت الأحكام بأن معنى قولك: «بعت» الإخبار عما في قلبك، فإن أصل البيع هو التراضي،

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ١ و ٤.

ووضعت لفظة «بعت» للدلالة على الرِّضى، فكأنه أخبر بها عما في ضميره.

ورُدّ بأنه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية، فلا تدل «بعت» على بيع آخر غير البيع الذي يقع به، ولا معنى للإنشاء إلا هذا، وأيضا لا يوجد فيها خاصية الإخبار، أعني: احتمال الصدق والكذب، للقطع بتخطئة من يحكم عليها بأحدهما.

تنبيه: لا يختص الخلاف بالعقود، بل يجري في الحلول كفسخت وطلقت، فالطلاق إنشاء، ولا يقوم الإقرار مقامه، ولكن يؤاخذ [ظاهرًا[1]] بما أقر به، وبعضهم يجعل الإقرار على صيغته وقرينته إنشاء، فإذا أقر بالطلاق نفذ ظاهرا ولا ينفذ باطنا، وحكي وجه أنه يصير إنشاء حتى تحرم باطنا.

قال إمام الحرمين[2]: «وهو ملتبس، فإن الإقرار والإنشاء يتنافيان، فذلك إخبار عن ماض، وهذا إحداث في الحال، وذلك يدخله الصدق والكذب وهذا بخلافه».

---

(١) كلمة «ظاهرا» من ٢، وليست في ١ و ٣ و ٤.

(٢) انظر «نهاية المطلب» (٣٦٦/١٤)، والشارح نقل كلامه بواسطة الرافعي في «العزيز شرح الوجيز» (١٩٠/٩) أو النووي في «الروضة» (٢٢٤/٨).

[اشتراط العدد في المزكين]

(ص):

وقال القاضي: يثبت الجرح والتعديل بواحد، وقيل: في الرواية فقط، وقيل: لا، فيهما.

(ش):

في الاكتفاء بجرح الواحد وتعديله في الرواية والشهادة مذاهب:

أحدها: الاكتفاء به فيهما، وبه قال القاضي أبو بكر، وعبارته في «التقريب»: «وهذا القول قريب لا شيء عندنا يفسده، وإن كان الأحوط ألا يقبل في تزكية الشاهد خاصة أقل من اثنين، والمخبر قريب من بابه»[1]. انتهى.

[والثاني: يعتبر العدد فيهما، وهو رأي بعض المحدثين، ووهاه الإمام[2]].

والثالث: يكتفى به في الرواية دون الشهادة، ونسب للأكثر، لأن شرط الشيء لا يزيد على أصله، بل قد ينقص كالإحصان يثبت

---

(١) وانظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٣٦١-٣٦٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٣، وسقط من ٤، وانظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/ ٦٢٢، ف: ٥٦٢).

باثنين وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة، فإذا قبلت رواية الواحد فلأن تقبل تزكية الواحد أو جرحه فيها أولى، لأن غاية مرتبة الشرط أن يلحق بمشروطه، وإذا لم يقبل في الشهادة إلا اثنان لم يقبل في تزكيتها أقل من اثنين.

[تفسير أسباب الجرح والتعديل]

(ص):

وقال القاضي: يكفي الإطلاق فيهما، وقيل: يذكر سببهما، وقيل: سبب التعديل فقط[1]، وعكس الشافعي، وهو المختار في الشهادة، وأما الرواية فيكفي الإطلاق إذا عرف مذهب الجارح.

(ش):

ينبغي أن تكون الواو في قوله: «وقال القاضي» بمعني ثم، لأنه دخولٌ منه في مسألة أخرى[2]، والضمير في قوله: «فيهما» عائد للجرح والتعديل.

وحاصله أن في التعرض لسبب الجرح والتعديل مذاهب:

أحدها: أنه يكفي الإطلاق فيهما، ولا يجب ذكر السبب؛ لأنه إن لم يكن بصيرا بهذا الشأن لم يصلح للتزكية، وإن كان بصيرا به فلا معنى للسؤال، وهذا ما نص عليه في «التقريب»، ونقل عنه إمام الحرمين التفصيل الآتي في الثالث[3].

(١) كلمة «فقط» من ٣، ولا وجود لها في ١ و ٢ و ٤.

(٢) قال العراقي: «ليس كما قال، بل الواو على بابها ولو كان دخولا في مسألة أخرى، وإنما يحسن الإتيان بـ«ثم» لو تفرعت هذه المسألة على التي قبلها، وليس كذلك، بل هما مسألتان مستقلتان ليست إحداهما مفرعة على الأخرى، والله أعلم».

(٣) كذا نقله عنه في «البرهان» (١/٦٢١، ف: ٥٦٠)، ووافقه في ذلك الغزالي في «المنخول» (٢٦٢)، ونقل عنه في «التلخيص» (٢/٣٦٦-٣٦٨) على الصواب

والثاني: يجب ذكر سببهما، للاختلاف في أسباب الجرح، والمبادرة إلى التعديل بالظاهر.

والثالث: يذكر سبب التعديل دون الحرج، لأن مطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل الثقة، لتسارع الناس إلى الثناء اعتمادا على الظاهر، فلا بد من سببه، قال إمام الحرمين(١): «وهذا أوقع في مأخذ الأصول».

والرابع: عكسه، يجب في الجرح دون التعديل، وهو قول الشافعي، إذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه، بخلاف العدالة، إذ ليس لها إلا سبب واحد(٢).

الموافق لإيراد المصنف والشارح، ووافقه في ذلك الغزالي في «**المستصفى**» (٢/ ٢٥٢-٢٥٣)، وأغرب العراقي فقال: «الموجود في «**مختصر التقريب**» له القول الرابع، وهو ذكر سبب الجرح دون التعديل»، قال: «وتبع المصنف في نقله القول الأول عن القاضي أبي بكر الإمام فخر الدين [«المحصول» (٤/ ٤١٠)] والآمدي [«الإحكام» (٢/ ١٠٦)]»، قلت: كلام المصنف في «الإبهاج» (٥/ ١٩٢٧) و«رفع الحاجب» (٢/ ٣٩٠) صريح في رجوعه إلى نص «التقريب» و«مختصره»، والعراقي لا يعدوا إلا أن يكون واهما فيما نسبه إلى «مختصر التقريب»، وسبب وهمه في ذلك أن القاضي حكى على لسان المعترض التفريق بين الجرح والتعديل في لزوم التفسير وعدمه، فظنه العراقي من اختيار القاضي، ولم يتنبه إلى أنه رد عليه عقيب إيراده، والله أعلم.

(١) «البرهان» (١/ ٦٢١، ف: ٥٦٠).

(٢) قال العراقي: ورواه الخطيب البغدادي في «**الكفاية**» (١٠٧-١٠٨) عن القاضي، قلت: الذي في «الكفاية» نقله عن القاضي أبي الطيب الطبري، وأما الباقلاني فقد نقل عنه القول الأول موافقًا لما أورده المصنف والشارح، والله أعلم.

والخامس: التفصيل بين الشهادة والرواية، ففي الشهادة يجب السبب في الجرح فقط، وفي الرواية يكفئ الإطلاق إذا علم أن مذهب الجارح أنه لا يجرح إلا بالمؤثر.

لكن أطلق النووي في «شرح مسلم» (١/١٢٥) أن معنى عدم قبول الجرح المطلق في الراوي أنه يجب التوقف عن العمل بروايته إلى أن يبحث عن السبب.

(ص):

وقول الإمامين: يكفي إطلاقهما للعالم.. هو رأى القاضي؛ إذ لا تعديل وجرح إلا من العالم.

(ش):

ذهب إمام الحرمين والرازي إلى تفصيل في المسألة، وهو أنا إن علمنا علم الراوي بأسبابها لم يجب ذكر السبب فيها؛ إذ الراوي بصير عدل، وإلا أوجبناه[١].

ونبه المصنف على أن هذا ليس بمذهب خلاف ما تقدم، بل هو راجع إلى كلام القاضي، لأنه إذا لم يكن عارفا بشروط العدالة لم يصلح للتزكية، فقوله: «للعالم» أي: بأسباب الجرح والتعديل، فإن العالم المتقن لا يجرح بأمر مختلف فيه.

---

(١) انظر «البرهان» (١/ ٦٢١، ف: ٥٦١) و«المحصول» (٤/ ٤١٠).

[تعارض الجرح والتعديل]

(ص):

والجرح مقدم إن كان عدد الجارح أكثر من المعدل إجماعا، وكذا إن تساويا أو كان الجارح أقل، وقال ابن شعبان: يطلب الترجيح.

(ش):

إذا تعارض الجرح والتعديل: فإما أن يكون عدد الجارح أقل من المعدل أو أكثر أو يتساويا.

فإن كان الجارح أكثر.. قدم بالإجماع، كذا قاله المازري والباجي وغيرهما، لاطلاعه على زيادة لم ينفها المعدل[1].

وإن تساويا.. فكذلك، وحكى القاضي في «مختصر التقريب» الإجماع عليه أيضا[2]، لكن ابن الحاجب حكى قولا أنهما يتعارضان، ولا يرجح أحدهما إلا بمرجح[3].

وإن كان الجارح أقل.. فالجمهور على تقديم الجرح أيضا لما سبق، وقيل: يقدم المعدل بزيادة عدده، وقال ابن شعبان المالكي: يطلب الترجيح، حكاه عنه المازري[4].

(١) انظر «إحكام الفصول» للباجي (١/ ٣٠٩) و«إيضاح المحصول» للمازري (٤٧٩).

(٢) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٣٦٨-٣٦٩)، وقد تابعه على هذا الإجماع الباجي في «إحكام الفصول» (١/ ٣٠٩)، وتعقبه المازري في «إيضاح المحصول» (٤٧٩) بما نقله عن ابن شعبان من طلب الترجيح.

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٤) «إيضاح المحصول» (٤٧٩).

واعلم أن القول بتقديم الجرح إنما يقوى بشرطين ذكرهما ابن دقيق العيد[١]:

أحدهما: مع اعتقاد المذهب الآخر، وهو أن الجرح لا يقبل إلا مفسرا.

والثاني: أن يكون الجرح بناء على أمر مجزوم به، أي: بكونه جارحا لا بطريق اجتهادي، كما اصطلح أهل الحديث في الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره، والنظر إلى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ[٢].

---

(١) انظر «البحر المحيط» (٤/٢٩٧) و«الفوائد السنية» للبرماوي (٢/٦٠٤-٦٠٥).

(٢) قال العراقي: «لم يعتمد أهل الحديث على ذلك في معرفة العدالة والجرح، وإنما اعتمدوا عليه في معرفة الضبط والتغفل، والله أعلم».
قال: «ويستثنى من ذلك صورتان:
إحداهما: إذا عين الجارح سببا فنفاه المعدل بطريق معتبر، بأن قال: «قتل فلانا ظلما يوم كذا»، فقال المعدل: «رأيته حيا بعد ذلك» أو «كان القاتل في ذلك الوقت عندي»، فإنهما يتعارضان.
الثانية: إذا عين الجارح سببا فقال المعدل: «تاب عنه وحسنت توبته»، فيقدم التعديل، لأن معه هنا زيادة علم، كما حكاه الرافعي عن جماعة منهم ابن الصباغ [«العزيز شرح الوجيز» (١٢/٥٠٩)]، وجزم به الرافعي في «المحرر» (٤٩٠) والنووي في «المنهاج» (٥٦٩)».

[التعديل والجرح الضمني]

(ص):

ومن التعديل حكم مشترط العدالة بالشهادة، وكذا عمل العالم في الأصح، ورواية من لا يروي إلا للعدل.

(ش):

التعديل يحصل بالتزكية الصريحة، بأن يقول: «هو عدل»، ويذكر سببه فيقول: «لأني رأيت منه كذا»، أو لا يذكره إن لم نوجبه، وكذلك السماع المتواتر والمستفيض بالعدالة، قال القرافي[1]: «وقد نص الفقهاء على أن من عرف بالعدالة لا تطلب له تزكية»، وسكت عنه المصنف لوضوحه، ويحصل بالضمني، وهو الذي ذكره المصنف لغموضه، وله مراتب:

أحدها - وهو أعلاها -: أن يحكم الحاكم بشهادته؛ لأنه لو لم يكن عدلا لما جاز بناء الحكم على شهادته، وهذا إذا كان الحاكم يشترط العدالة، وهذا القيد ذكره الآمدي وغيره ولا بد منه[2]، وأهمله في «المنهاج»[3]، ثم فيه شيئان:

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (٢٨٥).

(٢) انظر «الإحكام» (٢/ ١٠٨) و«رفع الحاجب» (٢/ ٣٩٦).

(٣) انظر «الإبهاج» (٥/ ١٩٣٠)، وهو في ذلك متبع للرازي في «المحصول» (٤/ ٤١١).

أحدهما: أن هذا إنما ينقدح إذا منعنا حكم الحاكم بعلمه، فإن جوزناه فحكمه بالشهادة ظاهرا يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنا[(١)]، وهذا يقدح في جعل الغزالي هذه المرتبة أقوى من التعديل بالقول[(٢)]، وحينئذ يتجه التفصيل الآتي في التي بعدها، فإن علم يقينا أنه حكم بشهادته فتعديل، وإن لم يعلم يقينا فلا، وهو ما اقتصر عليه العبدري في «شرح المستصفى».

الثاني: أن هذه المرتبة من خواص الشهادة دون الرواية، لكنهم ذكروها في تعديل الراوي بالاستلزام.

ثانيها: عمل العالم بروايته تعديل إذا علم منه أنه عمل بها لا على وجه الاحتياط، ونقل الآمدي فيه الاتفاق[(٣)]، لكن الخلاف محكي في «البرهان» (**١/ ٦٢٤، ف: ٥٦٤**) و«المنخول» (**٢٦٤**) وغيرهما، فلهذا عبر المصنف بالأصح.

قال إمام الحرمين: «عمل الراوي بما رواه مع ظهور استناد الفعل إلى الرواية.. قال قائلون أنه تعديل، وقال آخرون: ليس بتعديل، والذي أراه: إذا ظهر أن مستند فعله ما رواه، ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط.. فهو تعديل، وإن كان ذلك في سبيل الاحتياط فليس

---

(١) نقل البرماوي في «الفوائد السنية» (٢/ ٦٠٧) هذا التحرير عن ابن دقيق العيد.

(٢) انظر «المستصفى» (٢/ ٢٥٦).

(٣) انظر «الإحكام» (٢/ ١٠٨).

بتعديل، لأن المتجرح يتوقى الشبهات كما يتوقى الجليات».

وفصل الشيخ تقي الدين ابن تيمية بين أن يعمل بذلك في الترغيب والترهيب دون غيرهما.

وثالثها: [وهو أدناها[1]]، رواية العدل عنه، قيل: تعديل مطلقا، وقيل: عكسه، والأصح: التفصيل: إن علم من عادته أنه لا يروي إلا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبة ومالك فهو تعديل، وإلا فلا، قال المازري[2]: «وهو قول الحذاق»، وهو المختار في «الإحكام»[3].

ثم هنا أمران:

أحدهما: أن هذا تفريع على جواز تعديل الراوي لمن روى عنه، وفي «باب الأقضية» من «الحاوي» (١٧/ ٢٣٠) حكاية وجهين في أنه هل يجوز للراوي تعديل من روى عنه كالخلاف في تزكية شهود الفرع للأصل.

---

(١) ما بين المعقوفتين عليها في ٢ علامتا «حـ، حـ».

(٢) «إيضاح المحصول» (٤٧٣).

(٣) قال العراقي: «وعبر المصنف باللام في قوله: «**للعدل**» دون «عن»؛ للإعلام بأنه لا ينحصر ذلك في الرواية عنه، بل روايته له في كتاب التزم فيه أن لا يروي فيه إلا للعدل تعديل له، وذلك كصحيحي البخاري ومسلم، ويلتحق بهما المستخرجات عليهما وصحيح ابن خزيمة وابن حبان، وكذلك «**مستدرك**» الحاكم لولا ما شانه به من التساهل في تمشية حال الرواة، والله أعلم».

الثاني: النظر في الطريق التي بها يعرف كونه لا يروي إلا عن عدل، فإن كان ذلك بتصريحه فهو الغاية، وإن كان ذلك باعتبارنا لحاله في الرواية ونظرنا إلى أنه لم يرو فيمن عرفناه إلا عن عدل فهذا دون الدرجة الأولى، ذكره ابن دقيق العيد، قال: «وهل يكتفى بذلك في قبول روايته عمن لا نعرفه؟، فيه وقفة لبعض أصحاب الحديث من المعاصرين، وفيه تشديد».

(ص):

وليس من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بمشهوده.

(ش):

أي: لأنه يتوقف في رواية العدل وشهادته لأسباب أخر غير الجرح.

وقال القاضي: «إن تحقق تركه له مع ارتفاع الموانع كان جرحا، وإن لم يثبت قصده إلى مخالفته لم يكن جرحا»[1].

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٣٧٢-٣٧٣).

تنبيه: زاد هنا في ٣ : «واعلم أن مرادهم «ليس جرحا» أي: ليس دليلا على الفسق، وإن كان دليلا على عدم اعتبار شهادته وروايته، وإلا لفسق التارك بذلك»، ولم يرد لهذه الزيادة ذكر في ١ و ٤، وألحقت بهامش ٢ بعلامة التحشية، ولذلك آثرت حذفها من سواد الكتاب مع التنبيه إليه في الهامش.

[الحد ليس جُرحًا]

(ص):

ولا الحد في شهادة الزنا ونحو النبيذ.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: ليس من الجرح الحد في الشهادة بالزنا إذا لم يكمل النصاب، لأن الحد لأجل نقص العدد، لا لمعنى في الشاهد، وهذا بناء على أظهر قولي الشافعي فيما إذا شهد ثلاثة بالزنا أنهم يحدون [على الصحيح[1]] لقصة المغيرة، وألحق الرافعي به جارح الراوي بذكر الزنا إذا لم يوافقه غيره حتى يكون قاذفا على الأصح[2]، وخالفه النووي وقال[3]: «المختار أو الصواب أنه لا يجعل قاذفا لأنه معذور في شهادته بالجرح، فإنه مسؤول عنها، وهي في حقه فرض كفاية أو متعينة، بخلاف شهود الزنا، فإنهم مندوبون إلى الستر، فهم مقصرون»، وما قاله النووي هو الذي قطع به الشيخ

(١) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ وعليه علامة التصحيح، ولا وجود له في ١ و ٣ و ٤.

(٢) انظر «العزيز شرح الوجيز» (١٢/ ٥٠٥).

(٣) «روضة الطالبين» (١١/ ١٧١).

أبو حامد والقاضي الحسين وغيرهما، ولم يخرجوه على الخلاف في شهود الزنا.

الثانية: ليس من الجرح ارتكاب ما اختلف فيه وقال بحله بعض العلماء في مسألة اجتهادية كشرب النبيذ الذي لا يسكر، ولهذا قال الشافعي في الحنفي: «أحده وأقبل شهادته» لما سبق في الكلام على المفسق المظنون، وكذلك قال: «لا أرد شهادة المستحل لنكاح المتعة والمفتي به والعامل به»، وهذا بناه على أن فسقه مظنون كما سبق، وخالف مالك واعتقد أنه مقطوع فقال: «أحده للمعصية، وأرد شهادته لفسقه»، قال القرافي: «وهو أوجه من قول الشافعي؛ لسلامته من التناقض، ولأن هذا يمتنع التقليد فيه، فمن قلد فيه بمثابة من لم يقلد، فيكون عاصيا، فيفسق»[1]، وليس كما قال، فإن مأخذ الحد وردِّ الشهادة مختلف، فالحد للزجر فلم يراع فيه مذهب المخالف، والرد لارتكاب الكبيرة [عند فاعلها[2]]، وهذا متأول في شربه فعذر بتأويله.

واعلم أن هذه المسألة مكررة مع قوله فيما سبق: «ويقبل من أقدم على مفسق مظنون».

---

(١) انظر «شرح تنقيح الفصول» (٢٨٣)، وكذلك «الفروق» (١/٤٤٣-٤٤٤).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وعليه في ٢ علامة «حـــ»، ولا وجود له في ١ و ٤.

[الجرح بالتدليس]

(ص):

ولا التدليس بتسمية غير مشهورة، قال ابن السمعاني: إلا أن يكون بحيث لو سئل لم يبينه.

(ش):

أي: ليس من الجرح التدليس بالتسمية الغريبة[١]؛ لوقوعه من الأكابر كسفيان وغيره، ولأنه محق في نفس الأمر.

واستثنى ابن السمعاني ما إذا لم ينبه عليه لو سئل عنه، لأنه تزوير وإيهام لما لا حقيقة له، وذلك يؤثر في صدقه، بخلاف ما لو كان إذا سئل [عنه أخبر باسمه وأضاف الحديث إلى ناقله، فقد كان سفيان ابن عيينة يدلس، فإذا سئل[٢]] عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه[٣].

وفصل الآمدي بين أن يكون تغيير الاسم لضعف المروي عنه.. فيكون جرحا، وإن كان لصغر سن المروي عنه، أو لأن

---

(١) وهو المسمى بتدليس الشيوخ.

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٣) انظر «القواطع» (٢/٥٣٣).

المروي عنه اختلف في قبول روايته وهو يعتقد قبولها كأهل البدع فلم يذكره باسمه المشهور حتى لا يقدح فيه.. فلا يكون جرحا، وهذا هو الظاهر؛ لأن الأول يوجب العمل بخبر غير الثقة بخلاف الثاني، وسكت عما إذا لم يعلم تغييره لماذا، وهو محتمل(١).

(ص):

ولا بإعطاء شخص اسم آخر تشبيها، كقولنا: «أبو عبد الله الحافظ» نعني الذهبي، تشبيها بالبيهقي يعني الحاكم.

(ش):

عادة البيهقي فيما يرويه عن شيخه الحاكم أن يقول: «حدثنا أبو عبد الله الحافظ»، والمصنف رحمه الله يقول في بعض مصنفاته: «أنبأنا أبو عبد الله الحافظ» يعني به الذهبي، فنبه على أن هذا ليس من التدليس للعلم بالمقصود وظهوره(٢).

---

(١) قال العراقي: «ويلتحق بالقسم الثاني ما إذا فعل ذلك إيهاما لكثرة الشيوخ كما حكي عن الخطيب البغدادي».

(٢) قال العراقي: «ومما حكي عن الشارح أنه قال في بعض تصانيفه: «أنا أبو عبد الله الحافظ» يريد به مغلطاي تشبيها بقول البيهقي فيما يرويه عن شيخه الحاكم: «حدثنا أبو عبد الله الحافظ»».

(ص):

ولا بإيهام اللقي والرحلة.

(ش):

كقوله: «حدثنا وراء النهر» موهما جيحون ويشير إلى نهر عيسى ببغداد أو الجيزة بمصر[١]، لأن ذلك من المعاريض، لا من الكذب، قاله في «الإحكام» (٢/ ١١٠).

(ص):

أما مدلس(٢) المتون.. فمجروح.

(ش):

قال الأستاذ أبو منصور: وهو الذي يسميه المحدثون بالمدرج، أي: أنه أدرج كلامه مع كلام النبي ﷺ ولم يميز بينهما، فيظن أن جميعه لفظ النبي ﷺ، وهو عكس رواية بعض الحديث[٣].

---

(١) قال العراقي: «ومن ذلك قول القائل: «حدثنا فلان بحلب» يوهم إرادة البلدة المعروفة، وإنما يريد محلة بظاهر القاهرة».

(٢) كذا في ٣ و ٤ و«الغيث»، وفي ١ و ٢ : «تدليس».

(٣) قال العراقي: «سكت المصنف عن **تدليس الإسناد**، والمراد به أن يسقط الراوي اسم شيخه ويرتقي إلى شيخ شيخه بلفظ محتمل للاتصال كـ«عن» ونحوها مع إيهام أنه سمعه منه لكونه عاصره، أما لو أتى بصيغة صريحة في الاتصال كـ«سمعت» فهذا كذب، وإن لم يدرك شيخ شيخه فليس

بتدليس، وإنما هو إرسال، والحكم في هذا النوع من التدليس قبول رواية فاعله إذا صرح بالسماع كحدثنا وأخبرنا، فإن عنعن فروايته مردودة، فليس حينئذ جرحا، وقالت طائفة: بل هو جرح ترد به رواية فاعله مطلقا، والله أعلم».

(ص):

مسألة: [تعريف الصحابي والتابعي]

الصحابي: من اجتمع مؤمنا بمحمد ﷺ وإن لم يرو ولم يطل، بخلاف التابعي مع الصحابي، وقيل: يشترطان، وقيل: أحدهما، وقيل: الغزو أو سنة.

(ش):

«من» موصولة بمعنى «الذي»، وهو مع الاجتماع جنس، و«مؤمنا» حال من الموصول، وهو فصل يخرج المجتمع حال كفره، و«بمحمد ﷺ» فصل ثان يخرج المجتمع بغيره.

وإنما غير المصنف لفظة: «رأى» الواقع في «مختصر ابن الحاجب» وغيره؛ لأنك إن نصبت «النبي» في قولهم: «رأى النبي ﷺ» وهو ظاهر.. لم يطرد؛ لورود ابن أم مكتوم وأُبي وغيرهما من عميان الصحابة، فإنهم لم يروه، ولم ينعكس؛ لأن من رآه في النوم فقد رآه حقا[1]، وليس بصحابي، وإن رفعت.. لزم أن يكون من وقع بصر محمد ﷺ عليه صحابيا وإن لم يقع بصره هو على محمد ﷺ، ولا قائل

(١) كلمة «حقا» من ٣ و«منع الموانع» (١٩٤)، وليست في ١ و ٤، وفي ٢ بدله: «في النوم» مرة أخرى.

به، ولو قيل به لزم أن يكون كل من عاصره بهذه المثابة، لأنه كشف له ليلة الإسراء وغيرها عنهم أجمعين ورآهم كلهم[١]، فلهذا عدل المصنف إلى لفظ الاجتماع.

وزاد الإيمان، وقد ذكره ابن الصلاح من المحدثين[٢]، والآمدي من الأصوليين[٣]، ولا بد منه، فإن من اجتمع كافرا به ﷺ لا تثبت له صحبة، قاله البخاري في «صحيحه» حيث قال[٤]: «من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه»، وحكاه القاضي عياض وغيره عن أحمد بن حنبل[٥].

وأشار بقوله: «وإن لم يرو ولم يطل» إلى الاكتفاء بمجرد الرؤية والصحبة ولو ساعة، سواء روى عنه أو لم يرو عنه، وسواء اختص به أم لا، وهو مقتضى لفظ الصحبة من حيث الوضع، بدليل أنه

---

(١) قال المصنف في «منع الموانع» (١٩٥-١٩٦): «بل نقول: يلزم أن يكون كل أمته أصحابه، لأنه رأى الكل، أراه الله تعالى إياهم، وأيضاً فالخصوصية إنما هي لوقوع بصرنا على تلك الطلعة البهية التي ينطبع منها في القلب نور يشرق به».

(٢) انظر «علوم الحديث» (٢٩٣).

(٣) انظر «الإحكام» (٢/ ١١٢) على أني لم أجد فيه التقييد بالإيمان.

(٤) في أول «فضائل الصحابة».

(٥) لم أطلع عليه في كلام القاضي عياض، ووجدته في «شرح صحيح مسلم» للنووي (١/ ٣٥).

يصح تقسيم الصحبة [إلى الصحبة[١]] ساعة وإلى الصحبة مدة طويلة، وكذا يصح أن يقال: «صحبه ولم يرو عنه».

وأشار بقوله: «بخلاف التابعي» إلى أنه لا يكتفى في كون الشخص تابعيا بمجرد اجتماعه بالصحابي [كما يكتفى في الصحابي[٢]]، والفرق أن طلعة المصطفى ﷺ ينطبع من رؤيتها أو مجالستها نور لا يتهيأ لأحد من خلق الله مثله، فالمرجع في تفسير التابعي إلى العرف[٣].

وقيل: يشترطان، أي: طول المجالسة والرواية عنه.

وقيل: تشترط الرؤية والصحبة الطويلة، ولا تشترط الرواية، [وهذا مراد المصنف بقوله: «وقيل: أحدهما»، لأنه لم يذهب أحد إلى اشتراط الرواية[٤]] دون المجالسة كما يوهمه ظاهر هذه العبارة.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣ و ٤، ولا وجود له في ٢.

(٢) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣ و ٤ و«منع الموانع»، وسقط من ٢.

(٣) قال العراقي: «وذهب آخرون إلى الاكتفاء فيه بمطلق الاجتماع كالصحابي، بل هو أولى بذلك منه من حيث الاشتياق لتأكد الأمر في الصحبة بخلاف التبعية، والله أعلم».

(٤) ما بين المعقوفتين من ١ و ٣ وهامش ٢ مصححا، وسقط من ٤ وصلب ٢.

قال الهندي[1]: «والخلاف لفظي، والوضع يصحح مذهب الأولين، والعرف مذهب الآخرين»، [وكذا قال ابن الحاجب، لكن لفظه: «وإن انبنى عليه الخلاف في تعديلهم»[2]].

وقيل: يشترط الغزو أو مدة سنة، وهو قول سعيد بن المسيب، حكاه ابن الصلاح[3]، وهو ضعيف يلزم منه إخراج جرير بن عبد الله ووائل بن حجر ومعاوية بن الحكم السلمي ممن وفد على رسول الله ﷺ عام تسع وبعده فأسلم وأقام (عنده) أياما ثم رجع إلى قومه وروى عنه أحاديث، ولا خلاف في أنهم من الصحابة[4].

---

(١) «نهاية الوصول» (٧/ ٢٩١١).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٢، لكنه في ٢ معلم على أوله وآخره بـ«حـ، إلى» إشارة إلى حذفه، وسقط من ١ و ٤، ولعل الشارح حذفه بناء على تعقيب المصنف له في «رفع الحاجب» (٢/ ٤٠٤) بقوله: «وفي كونها لفظية مع ابتناء ما مضى عليها نظر ظاهر»، قال البرماوي في «الفوائد السنية» (٢/ ٥٧٩): «ففي كلامه تعارض بين أوله وآخره»، قال: «ومن فوائده أيضًا: لو أرسل حديثًا، فإن مرسل الصحابي حجة، بخلاف مرسل غيره، ومنها: أ، قول الصحابي هل هو حجة، فيتوقف على معرفة من هو الصحابي، ومنها: من شرط أن الإجماع من الصحابة معتبر دون غيرهم، وكذلك من لا يعتبر خلاف غيرهم معهم، وغير ذلك مما لا ينحصر».
قلت: إن الهندي وابن الحاجب مسبوقان في دعوى لفظية الخلاف بالآمدي في «الإحكام» (٢/ ١٢٢)، والله أعلم.

(٣) «علوم الحديث» (٢٩٣).

(٤) جل ما ذكره الشارح في تعريف الصحابي من «منع الموانع»، ومنه كلمة «عنده» بين القوسين، وهي في ١ و ٣ و ٤ : «بعده»، وكذلك هي في أصل ٢ قبل تحويله إلى «عنده».

وقد ذكر المصنف في «منع الموانع» (١٩٩-٢٠٧) مسائل مهمات تتعلق بالصحابة يحسن إيرادها:

أحدها: أنك قد تقول: المفهوم من الاجتماع المجالسة أو المماشاة، ولو شيئاً يسيراً، وهذا يلزم عليه خروج من لم يجالس ولم يماش، بل رأى على بعد مع كونه صحابيًّا، فنقول: الرائي على بعد، إن لم يكتف له بهذا القدر في ثبوت الصحبة؛ كان لفظ الاجتماع على ما يزعمون أصح، وإن اكتفي به - وهو ظاهر إطلاقهم لفظ الرؤية - فإنا ندعي أنه مجتمع به، فإن الاجتماع يحصل إما بالمجالسة وإن لم يكن معها رؤية، وإما بالرؤية وإن لم يكن معها مجالسة، هذا الذي يظهر، فنحن دائرون بين منع كون الرائي عن بعد صحابيًّا، ودعوى كونه مجتمعاً.

ثم نحن لا نضمن سلامة «جمع الجوامع» عن كل اعتراض، بل كل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلاَّ صاحب القبر ﷺ، فإن صح لغة أو عرفاً أو شرعاً ما يظهر لنا من صدق الاجتماع على كل من هذين أو أن الرائي من بعد غير صحابي لم يصح الاعتراض، وإلاَّ فالاعتراض صحيح، ولكن يسهل أمره أنه لم يثبت لنا أن أحداً اتفقت له الرؤية على بعد دون الاجتماع أو سماع الكلام حتى نبحث عنه.

والثاني: أن من اجتمع كافراً به ﷺ ثم أسلم ولم يره بعد الإسلام، ولكن روى شيئاً سمعه منه في حال كفره أو لم يرو، هل يكون صحابيًّا؟، فظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل والبخاري وغيرهما أنه لا يكون صحابيًّا، ولذلك لم يذكر أحد عبد الله بن صياد في الصحابة رضي الله عنهم وقد كلمه النبي ﷺ ووقف معه في قصته المشهورة، مع كونه أسلم بعد وفاة النبي ﷺ وحج، فلم يعتدوا له بذلك اللقاء والكلام في حال الكفر.

والثالث: من اجتمع بالنبي ﷺ قبل المبعث وحادثه، ثم أسلم بعد المبعث ولم يلق النبي ﷺ، فهل يكتفي بذلك اللقاء الأول مع إسلامه في زمنه؟، وهذا بخلاف من لم يسلم إلاَّ بعد وفاته، ففيه نظر واحتمال.

وقد روى أبو داود في «السنن» عن عبد الله بن شقيق عن أبيه عبد الله بن أبي الحمساء قال: «بايعت النبي ﷺ قبل أن يبعث وبقيت له بقية، فوعدته أن آتيه

بها في مكانه ونسيت، ثم ذكرت بعد ثلاث، فجئت، فإذا هو في مكانه، فقال: يا فتى لقد شققت علي، أنا ههنا منذ ثلاث أنتظرك»، فهذه القصة كانت قبل النبوة، ولم يكن ابن أبي الحمساء أسلم إذ ذاك قطعاً، ولكنه أسلم بعد ذلك، ولم يثبت لنا أنه صحبه بعد الإسلام، فلو فرض أنه لم يلقه بعد الإسلام جاء فيه هذا النظر والاحتمال، فهو دون ابن صياد من جهة أن مجالسته إياه قبل المبعث، وفوقه من جهة أنه أسلم في حياته.

والرابع: من اجتمع به بعد المبعث، وأسلم قبل وفاته ﷺ، وهذا أيضاً فيه نظر واحتمال، وهو أولى بالصحبة من القسمين السابقين.

والخامس: من صحبه، ثم ارتد بعد وفاته، ثم عاد إلى الإسلام، هل تحبط ردته الصحبة؟، فيه نظر، والأظهر عندي على أصول أصحابنا عدم الإحباط، وعلى أصول الحنفية الإحباط، وذلك لأنهم يجعلون هذا إسلاماً جديداً يجب فيه استئناف الحج، ولا يعتدون بما سبق، وأما علماؤنا فإن الحبوط عندهم مشروط بالوفاة على الردة، وأصل هذا مسألة الشقاوة والسعادة الآتية، ويؤيد أصحابنا أن المحدثين لم يختلفوا في عد الأشعث بن قيس من الصحابة وجعل أحاديثه مسندات، وكان ممن ارتد بعد النبي ﷺ، ثم رجع بين يدي أبي بكر الصديق رضي الله عنه وزوّجه أخته.

والسادس: من كان مسلماً في حياته ﷺ ولم يره قبل موته، ولكن رآه بعد الموت قبل الدفن، هل يكون صحابيًّا؟، أما من يثبت الصحبة لمن أسلم في حياته ﷺ وإن لم يره، وهو قول ابن عبد البر.. فلا ريب عنده في أن هذا صحابي، ونحن إنما نتكلم على المذهب المختار، وهو اشتراط أحد الأمرين من الرؤية أو المجالسة الذي يعبر عنه بالاجتماع، والأظهر عندنا أن هذا غير صحابي.

فإن قلت: ومن الذي اتفق له ذلك حتى تبحثوا عنه؟، قلت: أبو ذؤيب خويلد بن خالد الهذلي الشاعر، وقصته مشهورة، فإنه أخبر بمرض النبي ﷺ فسافر نحوه، فقبض ﷺ قبل وصوله المدينة بيسير، وحضر الصلاة على النبي ﷺ ورآه مسجى، وشهد دفنه، ولم يثبت عندي أنه لما رآه مسجى كشف له عن وجهه الكريم، فإن لم يكشف له عن وجهه فلا ريب في انتفاء الصحبة على مساق المذهب المختار.

[قبول دعوى الصحبة]

(ص):

ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قبل وفاقا للقاضي.

(ش):

لأن وازع العدالة يمنعه من الكذب، وإنما حكاه المصنف عن القاضي؛ لأن كلام ابن الحاجب يقتضي أن المسألة غير منقولة، وتوقف فيها من حيث إنه يدعي رتبة لنفسه، فهو متهم فيها كما لو قال: «أنا عدل»[1].

(١) قال العراقي: «وفي النفس من عمل المحدثين في ذلك شيء، وهم أنهم يثبتون الصحبة، لكن من ادعاها في العصر الذي كان الصحابة فيه موجودين ثم يستدلون على عدالته بصحبته لا يطلبون على ذلك مزيدا، وذلك يقتضي اكتفاءهم في معرفة العدالة بمجرد دعوى الصحبة، ولعلهم اكتفوا في ثبوت عدالته برواية من روى عنه ادعاءه للصحبة، فإنه لو لا معرفته بعدالته لما روى عنه وتلقى دعواه بالقبول، والله أعلم».

[عدالة الصحابة]

(ص):

والأكثر على عدالة الصحابة، وقيل: هم كغيرهم، وقيل: إلى قتل عثمان، وقيل: إلا من قاتل عليا.

(ش):

جمهور الخلفِ والسلفُ على أن الصحابة عدول، فلا حاجة إلى الفحص عن عدالتهم؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] والخطاب للموجودين.

قال إمام الحرمين[١]: «ولعل السبب فيه أنهم حملة الشريعة، فلو ثبت توقف في رواياتهم لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله ﷺ ولما استرسلت على سائر الأعصار».

وقيل: إن حكمهم في العدالة كغيرهم، فيجب البحث عنها ومعرفتها في كل واحد منهم.

ومنهم من زعم أن الأصل فيهم العدالة إلى أيام قتل عثمان لظهور الفتن.

---

(١) «البرهان» (١/٦٣٢، ف: ٥٧٢).

ومنهم من زعم أن من قاتل عليا فهو فاسق لخروجهم على الإمام الحق.

وهذه المذاهب كلها باطلة سوى مذهب الجمهور.

(ص):

مسألة: [حكم المرسل]

«المرسل»: قول غير الصحابي: «قال النبي ﷺ».

(ش):

غير الصحابي يشمل التابعي وتابع التابعي وهلم جرا، هذا قول الأصوليين، وأما المحدثون فيخصونه بالتابعين، وبعضهم بكبار التابعين كسعيد بن المسيب، فإن سقط واحد قبل التابعي كقول من روى عن سعيد بن المسيب «قال رسول الله ﷺ» فيسمى منقطعا، وإن سقط أكثر سمي معضلا، وعلى هذا فتفسير الأصوليين أعم، فما انقطع دون التابعي مرسل عند الأصوليين، منقطع عند المحدثين، وعلم من كلامه أنه لا مرسل للصحابة، وهو كذلك، وسيأتي[1].

(١) قال العراقي: «ولو عبر المصنف بـ«رواية غير الصحابي».. لكان أحسن؛ ليتناول ما إذا كانت صيغة روايته غير «قال» من صيغ الرواية».

(ص):

واحتج به أبو حنيفة ومالك والآمدي مطلقا، وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل، ثم هو أضعف من المسند خلافا لقوم، والصحيح رده، وعليه الأكثر منهم الشافعي والقاضي، قال مسلم: وأهل العلم بالأخبار.

(ش):

اختلف في قبول المرسل على مذاهب:

أحدها: أنه حجة مطلقا، وهو قول أبي حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايتين، واختاره الآمدي[1].

والثاني: يقبل مرسل من هو من أئمة النقل دون غيره، وهو قول عيسى بن أبان، واختاره ابن الحاجب[2] وصاحب «البديع» (٣٩١)، وأئمة النقل: يدخل فيه الصحابة والتابعون وتابع التابعين.

ثم هو على القول بكونه حجة أضعف من المسند خلافا لقوم من الحنفية حيث زعموا أنه أقوى من المسند.

والثالث: أنه ليس بحجة، وعليه الشافعي، واختاره القاضي أبو بكر[3]، وقال مسلم في «صحيحه» (١/٢٤): «المرسل في

(١) «الإحكام» (٢/١٤٩).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢/٤٦٤).

(٣) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٤١٨).

أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة»[١]، فلهذا نقله المصنف عن الأكثرين، وفي ذلك فائدة، وهي الرد على من زعم أن الشافعي أول من أبى قبول المرسل.

وفي تسوية المصنف بين الشافعي والقاضي في الإنكار مطلقا نظر، فإن الشافعي قبله في بعض المواضع، قال القاضي: «ونحن لا نقبل المراسيل مطلقا، ولا في الأماكن التي قبلها فيه الشافعي، حسما للباب»، بل زاد القاضي فأنكر مرسل الصحابي إذا احتمل سماعه من تابعي، نص عليه في «التقريب»[٢].

(ص):

فإن كان لا يروي إلا عن عدل كابن المسيب قبل، وهو مسند.

(ش):

هذا إشارة إلى توسط في المسألة وتنزيل كلام الشافعي عليه، وهو التفصيل بين أن يكون المرسِل من عادته الرواية عن العدل وغيره فليس بحجة، وهو مراد الشافعي بإطلاق المنع، وإن كان إماما عالما

---

(١) قال العراقي: «وقد اعترض على نقل ذلك عن مسلم بأنه لم يقله من عند نفسه، وإنما حكاه عن خصمه،
وجوابه أنه لما حكاه عن خصمه ولم يرده عليه وإنما رد من كلامه غير هذا كان موافقا له عليه».

(٢) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٤١٧-٤٢٤).

بالقوادح وعادتُه أن لا يروي إلا عن عدل فمرسَلُه حجة، فإذا قال: «قال رسول الله ﷺ» فهذا بالغ في ثقته عمن روى له[١]، ولأن مأخذ رد المرسل عند الشافعي إنما هو احتمال ضعف الواسطة، وأن المرسِل لو سماه لبان أنه لا يحتج به، فإذا عُلم من عادة المرسِل أنه لا يسمِّي إلا ثقة كان مرسَلُه حجةً، والتحق بالمسند.

وقد أشار إمام الحرمين إلى أن هذا مذهب الشافعي مستندا إلى قوله: «وأقبل مراسيل ابن المسيب لأني اعتبرتها فوجدتها لا ترسل إلى عمن يقبل خبره»، قال: «ومن هذا حاله أحببت مراسيله»[٢].

وفي هذا فائدتان:

إحداهما: أن الشافعي لا يرد المرسل مطلقا.

والثانية: أنه لا يخص القبول بمرسل سعيد كما فهمه جماعة، فلهذا جعل المصنف الضابط انحصار روايته عن العدل.

نعم جعله كالمسند فيه نظر، لما سنذكره عن الشافعي أنه جعله صالحا للترجيح.

وقال النووي في «الإرشاد» (١/ ١٧٥-١٧٨): «اشتهر عند أصحابنا أن مرسل سعيد حجة عند الشافعي، وليس كذلك، وإنما

---

(١) كذا في ١ و ٣ وأصل ٢، ثم نسخ في ٢ إلى «عنه».

(٢) انظر «البرهان» (١/ ٦٣٧-٦٤١، ف: ٥٧٩-٥٨٣) و«التلخيص» (٢/ ٤٢٤-٤٢٨).

قال الشافعي في «مختصر المزني»[(١)]: «وإرسال ابن المسيب عندنا حسن»، فذكر صاحب [«المهذب»[(٢)]] وغيره من أصحابنا في أصول الفقه في معنى كلامه وجهين:

أحدهما: أن مراسيله حجة، لأنها فتشت فوجدت مسانيد.

والثاني: ليست بحجة، بل هي كغيرها، وإنما رجح الشافعي به، والترجيح بالمرسل صحيح.

وحكاهما الخطيب ثم قال: «والصحيح عندنا الثاني؛ لأن في مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندا بحال من وجه يصح»[(٣)].

وذكر البيهقي نحوه وأن الشافعي لم يقبل مراسيل لابن المسيب حيث لم يجد لها ما يؤكدها، وإنما يزيد ابن المسيب على غيره أنه أصح التابعين إرسالا فيما زعم الحفاظ[(٤)]».

قال النووي: «فهذا كلام الخطيب والبيهقي وهما ما هما في معرفة نصوص الشافعي وطريقته، وأما قول القفال في «شرح

---

(١) انظر «المختصر» بهامش الطبعة البولاقية من «الأم» (٢/١٥٨).

(٢) ما بين المعقوفتين من «الإرشاد»، وفي النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤ : «التهذيب»، ولم أطلع فيه على الكلام المشار إليه، وإنما أخذه النووي من «اللمع» للشيرازي(١٥٩)، نص عليه في مقدمة «المجموع» (١/١٠١).

(٣) انظر «الكفاية» (٤٠٥).

(٤) انظر «مناقب الشافعي» للبيهقي (٢/٣٢).

التلخيص»: قال الشافعي في «الرهن الصغير» مرسل ابن المسيب عندنا حجة.. فهو محمول على ما قاله الخطيب والبيهقي»[(١)].

(ص):

وإن عضد مرسل كبار التابعين ضعيف يُرجح، كقول صحابي أو فعله، أو الأكثر، أو إسناد، أو إرسال، أو قياس، أو انتشار، أو عمل العصر.. كان المجموع حجة وفاقا للشافعي، لا مجرد المرسل ولا المنضم.

(ش):

عمدة الشافعي في رد المراسيل أن حذف الواسطة يخرم الثقة ويتطرق التردد إلى الخبر، فحيث اقترن به ما يؤكده ويغلب على الظن الثقة به فإنه يقبله، وذلك يتناول صورا:

إحداها: أن يعتضد بقول صحابي أو فعله، فإن الظن يقوى عنده[(٢)].

ثانيها: بقول الأكثر من أهل العلم.

---

(١) هنا ينتهي ما نقله الشارح عن النووي في «إرشاد طلاب الحقائق»، وله نحوه في مقدمة «المجموع» (١/١٠١-١٠٢).

(٢) قال العراقي: «وكأن فتوى الصحابي على وفقه تدل على أن له أصلا في الشريعة، وقد احتج بعضهم بالمرسل، وبعضهم بقول الصحابي، فإذا اجتمعا تأكد أحدهما بالآخر».

وظن القاضي أن الشافعي يريد الإجماع أو قول العوام فردد عليه الكلام، وإنما أراد أكثر أهل العلم[1].

ثالثها: أن يسنده غير مرسله.

قال في «المحصول» (٤/٤٦٢): «وهذا في مسند لم تقم الحجة بإسناده»، يعني: وإلا فالعمل حينئذ بالمسند.

رابعها: أن يرسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الأول[2].

خامسها: أن يعضده قياس.

سادسها: أن ينتشر ولا نكير.

سابعها: أن يعضده عمل أهل العصر به.

وأشار المصنف بقوله: «كان المجموع حجة» إلى الجواب عما اعترض به القاضي وغيره على الشافعي في هذه المواضع بأن قول الصحابي لا يحتج به كغيره، وكذا قول الأكثر، ومجيئه مرسلا، وضم[3] الضعيف إلى الضعيف لا يوجب القبول[4]، وأجاب المحققون بأن مراد الشافعي أن الاحتجاج بالمجموع، فإن حالة

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٤٢٦-٤٢٧).

(٢) قال العراقي: «واحترز بذلك عن مثل مرسل أبي العالية في انتقاض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، فإنه روي من مرسلات غيره أيضا، لكن تتبعت فوجدت كلها ترجع لمرسل أبي العالية».

(٣) كذا في ٤، وفي ١ و ٣ : «وضمه»، وكذا هو في أصل ٢ ثم مسح الهاء منه، وكذلك هو في «الغيث».

(٤) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/٤٢٤-٤٢٨).

الاجتماع تثير ظنا غالبا، وهذا شأن كل ضعيفين اجتمعا، لأن الظن يتقوى، فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالأضعف عدم الاحتجاج بالأقوى، ولم يعتمد الشافعي على مجرد المرسل ولا على المنضم إليه، ونظيره خبر الواحد إذا احتفت به القرائن يفيد القطع عند قوم، مع أنه لا يفيد ذلك بمجرده، ولا القرائن بمجردها.

فإن قيل: هذا صحيح إذا كان المنضم إليه ضعيفا، فإذا كان قويا كالمسند فالعمل حينئذ بمجرد المنضم، ولهذا قال ابن الحاجب: «الأول غير وارد على الشافعي، والثاني وارد»[1].. قلنا: بل هو غير وارد أيضا؛ لأنه إذا أسنده غير مرسله فقد انضم مسند إلى مرسل، وذلك يوجب التقوية أيضا، حتى لو عارض مسند آخر يكون راجحا عليه، لكونه مسندا ومرسلا معا، والآخر مسند فقط.

تنبيهات

الأول: أن من تأمل نصوص الشافعي في «الرسالة» (١٢٦٢-١٢٧٥) وجدها مصرحة بأنه لم يطلق القول بأن المرسل حينئذ يصير حجة مطلقا كما نقله المصنف وغيره، بل سوغ الاحتجاج به، ولهذا قال الشافعي بعد ذلك: «ولا أستطيع أن أقول: الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل». انتهى، وفائدة ذلك أنه إذا عارضه متصل كان المتصل مقدما عليه، ولو كان حجة مطلقة لتعارضا، وقد قال

(١) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ٤٧٠).

القاضي في «التقريب»: قال الشافعي في هذه المواضع: «أستحب قبوله، ولا أستطيع أن أقول: الحجة تثبت به ثبوته بالمتصل»، قال: «فقد نص على أن القبول عند هذه الأمور مستحب لا واجب»، لكن قال البيهقي: مراده بقوله: «أحببنا» «اخترنا»(١).

الثاني: نبه بقوله: «كبار التابعين» على أن هذه الأسباب تختص بهم دون صغارهم(٢)، وإلى هذا أشار الشافعي في «الرسالة»، فيستدرك به على إطلاق «المنهاج» و«المختصر» وغيرهما اعتضاد مطلق المرسل بها، وإنما فرق بين كبار التابعين وصغارهم هنا؛ لأن المأخذ عنده مزيد القوة، وذلك موجود في كبار التابعين دون غيرهم.

الثالث: قوله: «ضعيف» فاعل «عضد»، وقوله: «يرجح» صفة له، أي: ضعيف صالح للترجيح، [ليحترز به عن ضعيف لا يصلح للترجيح(٣)]، فلا أثر له، وكذا القوي إذ لا حاجة له بالمرسل، إلا أن ذكره المسند في أمثلة المرجح الضعيف منتقد، فلو قال: «أو إسناد غير منتهض» لاستقام.

---

(١) قال العراقي: «لا فرق بين كونه حجة وبين كونه يسوغ الاحتجاج به، فإنه لا يسوغ الاحتجاج إلا بما هو حجة، وقول الشافعي: «لا أستطيع أن أقول: إن الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل» لا يدل على أنه ليس حجة، بل هو حجة لكن غيره أقوى منه، فلو عارضه متصل أقوى منه قدم عليه، وقول الشارح: «لو كان حجة مطلقا لتعارضا» مردود، فإن الذي هو حجة مطلقا يقدم عليه معارضه إذا كان أقوى منه، والله أعلم».

(٢) قال العراقي: «وهو من أكثر رواياته عن الصحابة».

(٣) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ١ و ٤.

(ص):

فإن تجرد ولا دليل سواه.. فالأظهر الانكفاف لأجله.

(ش):

هذا الذي رجحه توسط بين قولين، فإن الماوردي في «باب الربا» من «الحاوي» (٥/١٥٨) زعم أن الشافعي يحتج بالمرسل إذا لم يجد في الباب دلالة سواه، وإن لم يكن فيه شيء من المرجحات.

وقال البيهقي(١): «إن الشافعي يقبل مراسيل كبار التابعين إذا انضم إليها ما يؤكدها، فإن لم ينضم إليها ما يؤكدها لم يقبلها، سواء كان مراسيل ابن المسيب وغيره»(٢).

---

(١) «مناقب الشافعي» (٢/٣٢).

(٢) قال العراقي: «الذي فهمته من هذه العبارة: أن المجتهد ينكف عن العمل في تلك المسألة بما يقتضيه المرسل لأنه غير حجة، وبما يخالفه لاحتمال كونه حجة، وهذا معنى قوله: «**لأجله**»، وحاصله: أنه يحدث شبهة توجب التوقف في تلك المسألة، والله أعلم».

(ص):

مسألة: [حكم رواية الحديث بالمعنى]

الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف، وقال الماوردي: إن نسي اللفظ، وقيل: إن كان موجبه علما، وقيل: بلفظ مرادف، وعليه الخطيب، ومنعه ابن سيرين وثعلب والرازي، وروي عن ابن عمر.

(ش):

في رواية الحديث بالمعنى مذاهب:

أحدها: يجوز، ويجب قبوله كما لو روي باللفظ، وبه قال الأئمة الأربعة وأكثر السلف، لكن بشرط أن يكون الراوي عارفا بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها، وأن لا يزيد ولا ينقص فيه، ويساوي الأصل في الجلاء والخفاء[1]، [لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم، وأخرى بالمتشابه وغير ذلك مما لله تعالى فيه من حكمة، فلا يجوز تغييرها عن موضعها[2]].

---

(١) قال العراقي: «إذ لو أبدل جليا بخفي أو العكس لترتب على ذلك تقديم ما يجب تأخيره أو العكس لوجوب تقديم أجلى الخبرين المتعارضين على مخالفه».

(٢) ما بين المعقوفتين هكذا ورد في ١ و ٢ و ٤، وورد في ٣ عقب الفقرة التالية، قبل قوله: «والثاني: يجوز إن نسي...».

وشرط إمام الحرمين أن يقطع بالتساوي[١]، يعني: فلو ظن ذلك لم يجز.

والثاني: يجوز إن نسي اللفظ، لأنه قد تحمل اللفظ والمعنى وعجز عن أحدهما فيلزمه أداء الآخر، لا سيما أن تركه قد يكون كتما للأحكام، فإن كان يحفظ اللفظ لم يجز أن يؤديه بغيره، لأن في كلام الرسول من الفصاحة ما لا يوجد في غيره، وهذا قول الماوردي في «الحاوي» (١٦/ ٩٧) لنفسه، وجعل محل الخلاف في الصحابي، أما غير الصحابي فلا يجوز له قطعا.

والثالث: إن كان يوجب العلم من ألفاظ الحديث فالمعول فيه على المعنى، ولا يجب مراعاة اللفظ، وأما الذي يجب العمل به منها.. فمنه ما لا يجوز الإخلال بلفظه، كقوله: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[٢]، و«خمس يقتلن في الحل والحرام»[٣]، حكاه ابن السمعاني وجها لبعض أصحابنا[٤].

---

(١) انظر «التلخيص» (٢/ ٤٠٤-٤٠٥).

(٢) أخرجه أبو داود (٦١، ٦١٨) والترمذي (٣) وابن ماجه (٢٧٥) من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد ابن الحنفية عن علي رضي الله عنه مرفوعًا، قال الترمذي: «هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن، وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه».

(٣) أخرجه مسلم (١١٩٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) انظر «القواطع» (٢/ ٥٤٠).

والرابع: يجوز إبدال اللفظ بما يرادفه دون غيره، وعليه الخطيب البغدادي[١].

والخامس: المنع مطلقا، سواء كان عارفا بدلالة الألفاظ أم لا، وهو مذهب ابن سيرين، واختاره ثعلب وأبو بكر الرازي من الحنفية[٢]، ورواه ابن السمعاني عن ابن عمر[٣].

(١) انظر «الكفاية» (١٩٨).

(٢) انظر «أصول الجصاص» (٣/ ٢١١).

(٣) انظر «القواطع» (٢/ ٥٣٩).

(ص):

مسألة: [مراتب طرق الرواية عند الصحابة]

الصحيح يحتج بقول الصحابي: «قال ﷺ».

(ش):

أي: حملا على سماعه منه، لأن الظاهر من حال الصحابي أنه لا يجزم بذلك إلا فيما سمعه.

وحكى الآمدي وابن الحاجب عن القاضي أنه متردد بين أن يكون قد سمعه من النبي ﷺ وبين غيره، فينبني على عدالة جميع الصحابة، فمن يقول بعدالتهم فحكمه حكم ما سمعه من النبي ﷺ، ومن لم يقل بها فكالمرسل[١].

وهذا هو مقابل الصحيح في كلام المصنف، لكنه زعم في «شرح المختصر» (٢/٤٠٨) أنه لا خلاف في ذلك، وأن حكاية ابن الحاجب والآمدي عن القاضي أبي بكر وهم.

وكذا قال الهندي في «النهاية» (٧/١٩٧٨-١٩٧٩) في كلامه على المرسل: «فأما الصحابي إذا قال: «قال رسول الله ﷺ» فهو مقبول، لا يتجه فيه خلاف، لظهوره في الرواية عنه ﷺ، وبتقدير

---

(١) انظر «الإحكام» (٢/١١٦) و«رفع الحاجب» (٢/٤٠٧).

روايته عن الصحابة فغير قادح لثبوت عدالتهم، وأما احتمال روايته عن تابعي فنادر».

قلت: لكن القاضي في «التقريب» لما ذكر المرسل واختار رده قال: «وكذلك مرسل الصحابي إذا احتمل سماعه من تابعي»، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق، وأغرب ابن برهان في «الأوسط» فقال: «إنه الأصح».

ويتحصل من كلامهم خلاف في سبب المنع وإن كان الكل عدولا: هل هو احتمال روايته عن تابعي أو عن صحابي قام به مانع كسارق رداء صفوان ونحوه[1].

وقال ابن الأثير[2]: «ظاهره النقل وليس نصا صريحا فيه، إذ يقول الواحد منا: «قال رسول الله ﷺ» اعتمادا على ما نقل إليه وإن لم يسمعه منه».

---

(١) قال العراقي: «هذا متناقض كيف يجتمع عدالة كلهم مع اتصاف سارق الرداء بغير ذلك، وهو منهم؟، فالحق عدالة جميعهم للنص عليها ولا يفسق أحد منهم بارتكاب ما يفسق غيرهم بارتكابه، والله أعلم».

(٢) مقدمة كتابيه «الشافي في شرح مسند الشافعي» (١/ ٥٦) و«جامع الأصول» (١/ ٩١).

(ص):

وكذا «عن» فـ«أن»[١] على الأصح.

(ش):

لظهوره في السماع، وصححه البيضاوي والهندي[٢]، وليس مقابل الأصح المنع، بل التوقف كما يقتضيه كلام «المحصول» (٤/ ٤٤٩).

وأما الخلاف في «أن» فإنما ذكره المحدثون بالنسبة إلى غير الصحابي، قال ابن عبد البر: «ذهب أبو بكر البرديجي أن حرف «أن» محمول على الانقطاع حتى يتبين السماع في ذلك الخبر بعينه من جهة أخرى»، قال: «والجمهور على أن «عن» و«أن» سواء إذا ثبت السماع واللقي». انتهى[٣].

نعم، لا تبعد التسوية بين «عن» و«أن» في إجراء الخلاف بالنسبة للصحابي أيضا، ثم رأيت الهندي صرح به في «عن» فقال[٤]: «منهم من ذهب إلى أنه ظاهر في أنه أخبره به إنسان آخر عنه عليه الصلاة والسلام، وهو ساقط لما سبق في المرسل».

---

(١) كلمة «فأن» من ١ و ٢ و ٣، ولا وجود لها في ٤.

(٢) انظر «الإبهاج» (٥/ ١٩٤٤) و«نهاية الوصول» (٧/ ٣٠٠٦).

(٣) انظر «التمهيد» (١/ ٢٦)، والبرديجي: أحمد بن هارون بن روح، من مشاهير علماء الحديث، توفي سنة (٣٠١ هـ).

(٤) «نهاية الوصول» (٧/ ٣٠٠٦).

(ص):

وكذا «سمعته أمر ونهى».

(ش):

أي، على الأصح؛ لأنه وإن اختلف في صيغ الأمر والنهي وأن الأمر نهي عن أضداده إلى غير ذلك فالظاهر منه مع معرفته باللغة وعدالته أنه لا يطلق ذلك إلا عند تحققه[١].

وحكى القاضي في «التقريب» عن بعض أهل العلم أنه ليس بحجة، لاحتمال أن يظن ما ليس بأمر أمرا.

(ص):

أو «أُمِرنا».

(ش):

أي: بصيغة البناء للمفعول، لانصرافه إلى من له الأمر، وهو النبي ﷺ، فيكون حجة، وعن الصيرفي والكرخي أنه متردد بين أمره وأمر كل الأمة أو بعض الولاة.

---

(١) قال العراقي: «وفهم الخلاف في هذه من قول المصنف: «وكذا»، فلو لم يقل: سمعته بل اقتصر على أنه عليه الصلاة والسلام أمر أو نهى.. فهذه أحط مرتبة من تلك؛ لاحتمال الواسطة، وإن كان الجمهور على القبول فيها أيضا».

(ص):

أو «حرّم» وكذا «رخّص»[١] في الأظهر.

(ش):

لأن ذلك وإن احتمل أن مستنده استنباط أو قياس لكونه من الشرع فيضيفه إليه ﷺ لكنه ضعيف، وفي حكاية المصنف الخلاف نظر، فقد قال الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة» (٣٣١): «إذا قال صحابي: «أرخص لنا بكذا» رجع إلى رسول الله ﷺ بلا خلاف»[٢].

(ص):

والأكثر يحتج بقوله: «من السنة».

(ش):

حملا له على سنة الرسول عليه الصلاة والسلام؛ لأنه المتبادر عند الإطلاق، وهذا ما عليه الإمام والآمدي والمتأخرون[٣]،

---

(١) كذا في ١ و ٤ و«الغيث»، وفي ٢ و ٣ : «وأرخص».

(٢) قال العراقي: «الظاهر أنه أراد نفي الخلاف تفريعا على الصحيح في المسألة قبلها، فإنه متى جرى الخلاف في تلك جرى في هذه بلا شك والله أعلم».

(٣) انظر «المحصول» (٤/٤٤٨) و«الإحكام» (٢/١١٩).

ويؤيده قول الشافعي في «الأم» في «باب عدد الكفن»(١): «وابن عباس والضحاك ابن قيس صحابيان، لا يقولان «السنة» إلا لسنة رسول الله ﷺ».

وخالف الصيرفي والكرخي والمحققون كما نقله الإمام في «البرهان» (١/٦٤٩، ف: ٥٩٤)؛ لاحتمال أن يريد به غير سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، ويشهد له قول الصيدلاني في أسنان إبل الخطأ: أن الشافعي في القديم كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي أو التابعي، ثم رجع عنه لأنهم قد يطلقونه ويريدون سنة البلد.

فإن قلت: يخرج من هذا أن هذا لا يختص بالصحابي، ولهذا ذكر الشافعي قول سعيد بن المسيب في إعسار الرجل بالنفقة: «يفرق بينهما»، فقيل له: سنة؟، فقال: «نعم»، قال الشافعي(٢): «فيشبه أن يريد سنة رسول الله ﷺ».. قلت: مراده أنه يصير مرسلا، وحينئذ فلا يحتج به إلا مع الاعتضاد بما سبق، بخلاف ما إذا كان قائله صحابيا، فإنه لا إرسال فيه.

---

(١) انظر هذا الباب في «الأم» (٢/٦٤٣)، لكن النص الذي أورده الشارح هنا قبله في «باب الصلاة على الجنازة والتكبير فيها» (٢/٦٠٩).

(٢) انظر «الأم» (٦/٢٧٧) باب «الخلاف في نفقة المرأة».

(ص):

فـ«كنا معاشر الناس»، أو «كان الناس يفعلون في عهده ﷺ».

(ش):

لأن الظاهر من حال الصحابي قصد تعليم الشرع، وحكاه الهندي عن الأكثرين[١]، وقال المصنف: «لا يتجه أن يكون فيه خلاف، لتصريحه بنقل الإجماع المعتضد بمعرفة النبي ﷺ»[٢].

(ص):

فـ«كنا نفعل في عهده»، فـ«كان الناس يفعلون»، فـ«كانوا لا يقطعون في الشيء التافه».

(ش):

هذه ثلاث صيغ متفاوتة، وهي دون ما قبلها، فلهذا أتى بالفاء:

أولاها: أن لا يصرح بجميع الناس، وهو دون ما قبلها، لأن الضمير في «كنا» يحتمل طائفة مخصوصة، وحكى ابن الصلاح عن أبي بكر الإسماعيلي إنكار كونه من المرفوع[٣].

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٣٠٠٦/٧).

(٢) انظر «الإبهاج» (١٩٥٣/٥) ونحوه في «رفع الحاجب» (٤١٣/٢)، قال العراقي: «وهذا ينافي عطف المصنف هذه على قوله: «من السنة» بالفاء المقتضية لتأخرها في المرتبة عنها مع حكايته الخلاف في تلك».

(٣) انظر «علوم الحديث» لابن الصلاح (٤٨).

أما إذا قال: «كنا نفعل» ولم يضفه لعهد النبي ﷺ.. فموقوف بلا خلاف[١].

ثانيها: أن لا يصرح بعهده ﷺ، وهي دون ما قبلها من جهة عدم التصريح بالعهد، لكنها فوقها من جهة تصريحه بجميع الناس، فيحتمل تساويهما، والأظهر رجحان تلك، لأن التقييد بالعهد ظاهر في التقرير، وهو تشريع.

ثالثهما: نحو قول عائشة: «كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه»، وهي دون الكل، ولهذا أخرها؛ لعدم التصريح بالنبي ﷺ وبما يعود عليه الضمير في قوله: «كانوا».

---

(١) قال العراقي: «مقتضى كلام الإمام فخر الدين [«المحصول» (٤/٤٤٩)] والآمدي [«الإحكام» (٢/١١٩)] الرفع في هذه أيضا، فإنهما لم يقيدا ذلك بعصره عليه الصلاة والسلام، وبه صرح أبو عبد الله الحاكم من المحدثين، وحكاه النووي في «**شرح المهذب**» (١/٩٩) عن كثير من الفقهاء وقال: «إنه أقوى من حيث المعنى»، ويوافقه قول المصنف بالرفع في الصورتين الأخيرتين، فإنه ليس فيهما إضافة ذلك إلى عهده ﷺ».

(ص):

خاتمة: [في بيان طرق الرواية]

مستند غير الصحابي: قراءة الشيخ إملاء وتحديثا، فقراءته عليه، فسماعه.

(ش):

إذا كان الراوي غير صحابي.. فمراتب روايته عشرة:

أعلاها: أن يسمع قراءة الشيخ إملاء[1] وتحديثا من غير إملاء، اقتداء بالنبي ﷺ فإنه كان يعلم أصحابه السنن ويقرأ عليهم القرآن، وسواء كان سماعه من حفظه أو من كتاب.

ثانيها: قراءته على الشيخ والشيخ ساكت يسمع، اقتداء بالذي قال للنبي ﷺ: «سألت أهل العلم فأخبروني أنه على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم»، فصدق عليه السلام قوله هذا وأقره عليه[2]، وكان الناس يذكرون للصحابة رضي الله عنهم الأحكام فيقرون الحق وينكرون الباطل.

---

(١) قال العراقي: «أي: يملي الشيخ ما يقوله والسامع يكتبه حالة الإملاء».

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٩٥) ومسلم (١٦٩٧) من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما.

وشرط إمام الحرمين في صحة التحمل بها أن يكون بحيث لو فرض من القارئ تحريف أو تصحيف لرده الشيخ[١].

وسموها عرضا، من حيث إن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه ويقول له بعد الفراغ: «هل سمعت؟» فيقول الشيخ: «نعم».

وما صرح به المصنف أنها دون السماع هو الأصح، وقيل: مثله، وقيل: فوقه، وذكر صاحب «البديع» (٣٧٠) أن الأول قول المحدثين، وأن التسوية هو المختار، وخص الخلاف بها إذا قرأ الشيخ من كتاب لأنه قد يسهو، فلا فرق بينه وبين القراءة عليه، أما إذا قرأ الشيخ من حفظه فهو أعلى بالاتفاق.

ثالثها: سماعه بقراءة غيره، وهي المرتبة الثالثة، وشرط قوم إقرار الشيخ بها نطقا[٢].

---

(١) انظر «البرهان» (١/ ٦٤١-٦٤٢، ف: ٥٨٥).

(٢) قال العراقي: «وجعل المصنف هذا قسما غير الذي قبله فيه نظر، فالحق أنه قسم منه».

(ص):

فالمناولة مع الإجازة، فالإجازة لخاص في خاص، فخاص في عام، فعام في خاص، فعام في عام، فلفلان ومن سيوجد[١] من نسله، فالمناولة، فالإعلام، فالوصية، فالوجادة.

(ش):

الرتبة الرابعة: المناولة مع الإجازة، بأن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعا مقابلا به فيقول: «هذا سماعي أو روايتي عن فلان فاروه عني أو أجزت لك روايته عني».

وإنما قال: «مع الإجازة» للتنبيه على أنها أعلى أنواع الإجازة، وأجمعوا على صحتها كما قاله القاضي عياض في «الإلماع» (٨٠)، وإنما اختلفوا في أنها في رتبة السماع أم لا كما حكاه ابن الصلاح وصحح أنها منحطة عنه[٢]، وحكاه الحاكم عن الشافعي وصاحبيه المزني والبويطي[٣]، ولهذا أتى المصنف بعدها بالفاء لينبه على التراخي في الرتبة، وقال ابن خزيمة: «هي في مرتبة السماع»، حكاه عنه الخطيب[٤].

(١) كلمة «سيوجد» كذا في ٢ و ٣، وفي ١ و ٤ : «يوجد».

(٢) انظر «علوم الحديث» لابن الصلاح (١٦٥).

(٣) انظر «معرفة علوم الحديث» (٦٧٦).

(٤) انظر «الكفاية» (٣٢٥).

وفائدة هذا الخلاف تظهر في أنه هل يجوز له أن يقتصر على قوله: «أخبرني» أو «حدثني»، قال الهندي[١]: «والأظهر أنه لا يجوز، لأنه يشعر بنطق الشيخ بذلك، وهو كذب».

الخامسة: الإجازة المجردة عن المناولة، وهي أقسام:

أعلاها: أن يجيز لخاص في خاص، بأن يقول: «أجزت لك الكتاب الفلاني».

ثانيها: أن يجيز لخاص في عام، مثل «أجزت لك أو أجزت لكم جميع مسموعاتي»، والخلاف في هذا النوع أقوى من الذي قبله، والجمهور على تجويزه.

ثالثها: أن يجيز لعام في خاص، مثل «أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتي رواية البخاري عني»، فمنعه جماعة، وجوزه الخطيب وغيره[٢].

رابعها: أن يجيز لعام في عام، مثل «أجزت لجميع المسلمين أن يرووا عني جميع مسموعاتي».

الرتبة السادسة: الإجازة للمعدوم تبعا، نحو «أجزت لفلان ومن يوجد من نسله»، وقد فعله أبو بكر بن أبي داود فقال: «أجزت لك ولولدك ولحبل الحبلة»[٣].

---

(١) «نهاية الوصول» (٧/٣٠١٣).

(٢) انظر «علوم الحديث» لابن الصلاح (١٥٥).

(٣) أخرجه الخطيب في «الكفاية» (٣٢٥).

أما لو ذكر المعدوم ابتداء فقال: «أجزت لمن يولد لفلان».. فالصحيح المنع.

السابعة: المناولة المجردة، بأن يناوله الكتاب ويقول: «هذا من حديثي أو سماعي»، ولا يقول: «اروه عني»، فكلام المصنف يفهم صحة التحمل بها، وأنها دون ما قبلها، وليس كذلك، بل لها صورتان:

إحداهما: أن يقتصر على المناولة بالفعل، أو يقول: «خذ هذا الكتاب» ولا يخبره بسماعه ولا يأذن له في روايته عنه.. فلا يجوز له عنه الرواية باتفاق كما قاله الهندي[1].

الثانية: أن يقول مع ذلك: «هذا من سماعي» ولا يأذن له في روايته، قال ابن الصلاح: «وهي مناولة مختلة لا تجوز الراوية بها عند الجمهور، وحكى الخطيب عن قوم جوازها»[2].

الثامنة: الإعلام المجرد عن المناولة والإجازة، بأن يقول:« هذا سماعي من فلان»، وهذه أولى بالمنع من التي قبلها، فليس له أن يرويه عنه - خلافا لابن جريج وطائفة من المحدثين والظاهرية حتى

(١) «نهاية الوصول» (٧/٣٠١٣).

(٢) انظر «علوم الحديث» لابن الصلاح (١٦٩) و«الكفاية» للخطيب (٣٤٨)، قال العراقي: «وإنما أراد المصنف هذا التقسيم الثاني، وقد قال ابن الصلاح: إن الرواية به تترجح على الرواية بمجرد إعلام الشيخ لما فيه من المناولة، فإنها لا تخلو من إشعار بالإذن في الراوية».

قالوا: ولو قال: «ولا تروه عني» رواه -؛ لأن ذلك الكتاب قد يكون مسموعه ولا يأذن له في روايته لخلل علمه منه، فلا تجوز روايته.

التاسعة: الوصية بالكتب، بأن يوصي الراوي بكتاب يرويه عند موته أو سفره لشخص، فعن بعض السلف أنه جوز به رواية الموصى له بذلك عن الموصي، قال ابن الصلاح[١]: «وهو بعيد جدا»، وأنكره عليه ابن أبي الدم وقال: الوصية أرفع مرتبة من الوجادة بلا خلاف، وهي معمول بها عند الشافعي وغيره كما سيأتي، فهذه أولى.

العاشرة: الوجادة، وهي مصدر مولد ليس عن العرب، بأن يجد الحديث بخط رجل فيقول: «وجدت بخط فلان أو قرأت بخطه»، ولا يجوز إطلاق «نا» و«أنا»، وهي معمول بها عند الشافعي ونظار أصحابه خلافا لمعظم المحدثين والفقهاء، إذ قد يغلب على الظن بل يقرب من القطع صحة ذلك عن المروي عنه، وإلا لانسد باب النقل.

---

(١) «علوم الحديث» (١٧٧).

(ص):

ومنع الحربي وأبو الشيخ والقاضي الحسين والماوردي الإجازة، وقوم العامة منها، والقاضي أبو الطيب من يوجد من نسل زيد، وهو الصحيح، والإجماع على منع من يوجد مطلقا.

(ش):

الجمهور على الرواية والعمل بالإجازة، ومعناه إذا صح عنده أن مجيزه روى هذا بطريق صحيح فيرويه هو عنه بمقتضي الإجازة، فيتصل السند، وإذا اتصل جاز العمل، وحكى الباجي فيه الاتفاق[1].

ولكن منع منها طائفة من المحدثين منهم الحافظ أبو الشيخ الأصبهاني وإبراهيم بن إسحاق الحربي، [وكذلك شعبة وأبو زرعة الرازي، وقال: «ما رأيت أحدا يفعله، ولو تساهلنا (في هذا) لذهب العلم ولم يكن للطلب معنى»[2]]، ومن الفقهاء القاضيان الحسين والماوردي وقالا: «لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة»[3]، [وهذا

(١) انظر «إحكام الفصول» للباجي (١/ ٣١٢).

(٢) ما بين المعقوفتين في ٢ معلم بـ «من، إلى»، والكلمة بين القوسين من ١ و ٤، ولا وجود لها في ٢ و ٣.

(٣) انظر «الحاوي» للماوردي (١/ ٢٥ و ١٦/ ٩٠).

الاحتجاج قاله قبلهما شعبة فيما حكاه الخطيب(١)]، بل هو قول للشافعي رواه الربيع عنه(٢)، ونقله عبد الوهاب عن مالك، ونقله في «الإحكام» (٢/ ١٢١) عن أبي حنيفة، وقال أبو طاهر الزيادي: «من قال لغيره: أجزت لك أن تروي عني.. فكأنه يقول له: أجزت لك أن تكذب علي، إذ الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع»(٣)، وقال ابن حزم(٤): «إنها بدعة غير جائزة».

وفي المسألة مذهب ثالث: إن كان المجيز والمستجاز كلاهما يعلمان ما في الكتاب من الأحاديث جاز، وإلا فلا، وهو اختيار أبي بكر الرازي من الحنفية، ونقل عن مالك، فعلى هذا الإجازة بكل ما يثبت أنه من مسموع الشيخ لا يجوز، ضرورة أنهما لا يعلمان جميع تلك الأحاديث.

وقال في «البديع» (٣٧٢): «المختار إن كان المجيز عالما بما في الكتاب، والمجاز له فهما ضابطا جازت الرواية، وإلا بطلت عند أبي حنيفة ومحمد وصحت عند أبي يوسف تخريجا من كتاب القاضي إلى مثله، فإن علم ما فيه شرط عندهما لا عنده، والأحوط ما قالاه صونا للسنة وحفظا لها».

(١) ما بين المعقوفتين سقط من ١ و ٤، وهو في ٢ معلم بـ«من، إلى»، وثبت في ٣، وانظر «الكفاية» للخطيب (٣١٦) وفيه الرواية عمن كان لا يرى الإجازة شيئًا.

(٢) أخرجه الخطيب في «الكفاية» (٣١٧) وحمله منه على كراهة الاتكال على الإجازة.

(٣) «علوم الحديث» لابن الصلاح (١٥٢-١٥٣).

(٤) «الإحكام» (٢/ ١٤٨).

واحتج ابن الصلاح للجواز بأنه «إذا أجاز له أن يروي عنه مروياته فقد أخبره بها جملة، فهو كما لو (أخبره) بها تفصيلا، وإخباره بها غير متوقف على التصريح (نطقا) كما في القراءة على الشيخ»[١].

ومنع قوم الإجازة العامة، كـ«أجزت لجميع المسلمين».

ومنع القاضي أبو الطيب الإجازة للمعدوم ابتداء كـ«أجزت من يوجد من نسل زيد»، وهو الصحيح؛ لأن الإجازة في حكم الإخبار بالمجاز جملة، فكما لا يصح الإخبار للمعدوم لا يصح إجازته، وجوزها الخطيب وغيره[٢]، وانعقد الإجماع على الإجازة للمعدوم مطلقا، أي: على العموم، وكأنها إجازة من معدوم لمعدوم.

تنبيه: ما حكاه المصنف عن إبراهيم الحربي تابع فيه ابن الصلاح[٣]، وكذا حكاه عنه الخطيب[٤]، ثم روى في موضع آخر عن سليمان بن إسحاق الجلاب قال: «سألت إبراهيم الحربي، قلت: سمعت كتاب الكلبي، وقد تقطع عليّ، والذي هو عنده يريد الخروج، فكيف ترى لي؟، ترى أن أستجيزه أو أسأله أن يكتب به

---

(١) انظر «علوم الحديث» لابن الصلاح (١٥٣)، ومنه الكلمتان بين القوسين، وهي في النسخ ١ و ٢ و ٣ و ٤ : «أجازه» و «قطعا».

(٢) انظر «الكفاية» (٣٢٥-٣٢٦).

(٣) «علوم الحديث» لابن الصلاح (١٥٢).

(٤) انظر «الكفاية» (٣١٥-٣١٦).

إلي؟، قال: «قل له يكتب به إليك، فتقول: كتب إلي فلان، والإجازة ليس هي شيئا».

قال الخطيب: «قد ذكرنا فيما تقدم أن إبراهيم الحربي كان لا يعد الإجازة والمناولة شيئا، وههنا قد اختار المكاتبة على إجازة المشافهة، والمناولة أرفع من المكاتبة؛ لأن المناولة إذن مشافهة في رواية لمعين، والمكاتبة مراسلة بذلك»، قال: «فأحسب أن إبراهيم رجع عن القول الذي أسلفناه عنه إلى ما ذكره ههنا من تصحيح المكاتبة، وأما اختياره لها على إجازة المشافهة فإنه قصد بذلك إذا لم يكن للمستجيز بها استجازه نسخة منقولة من أصل المجيز ولا مقابلة به، ونرى أن إبراهيم ذهب إلى أن الإجازة لمن لم يكن له نسخة منقولة من الأصل أو مقابلة به ليست شيئا؛ لأن تصحيح ذلك سماعا للراوي ومقابلا بأصل كتابه، وربما كان في غير البلد الذي الطالب فيه متعذر إلا بعد المشقة، فالمكاتبة بما يروي وإنفاذه إلى الطالب أقرب إلى السلامة وأجدر بالصحة[1].

---

(١) انظر «الكفاية» (٣٣٤-٣٣٥).

تنبيه: قال العراقي: «أهمل المصنف من طرق التحمل المكاتبة، وهي: أن يكتب الشيخ شيئا من حديثه أو يأمر غيره بكتابته عنه إما لحاضر عنده أو غائب عنه، فإن اقترنت بها إجازة فهي كالمناولة المقرونة بالإجازة في الصحة والقوة، وإن تجردت عن ذلك.. فالصحيح المشهور عند المحدثين صحتها، وبه قال أيوب السجستاني ومنصور والليث بن سعد وغير واحد من الشافعية منهم أبو المظفر السمعاني وجعلها أقوى من الإجازة، وبه جزم في «**المحصول**»

(ص):

وألفاظ الرواية من صناعة المحدثين.

(ش):

أي: ألفاظ الراوي عند الأداء إذ تحمل بالطريق السابقة من صناعة المحدثين، فلا وجه لذكرها هنا خوفا من خلط العلوم.

(٤/ ٤٥١)، وفي «**صحيح البخاري**» في «كتاب الأيمان والنذور» (٦٦٧٣): «كتب إلي محمد بن بشار»، وفي «**صحيح مسلم**» (١٨٢٢) عن عامر بن سعد بن أبي وقاص: «كتب إلي جابر بن سمرة».

ومنع منها طائفة منهم الماوردي [«الحاوي» (١٦/ ٩٠)]، وقال الآمدي [«الإحكام» (٢/ ١٢٣)]: لا يرويه إلا بتسليط من الشيخ، كقوله: فاروه عني، أو أجزت لك روايته».

قال العراقي: «ومن العجب كون الشارح مع متابعته للمصنف في إهمال المكاتبة ذكر طرق التحمل عشرة، وما هي في الحقيقة بعد إسقاط الكتابة إلا سبعة، لأنه أفرد السماع على الشيخ عن القراءة عليه، وعد المناولة قسمين باعتبار اقترانها بالإجازة وتجردها عنها، وأفرد الإجازة للمعدوم عن بقية أنواع الإجازة وجعلها مرتبة مستقلة، ولو سلك الطريقة المعروفة عند المحدثين وغيرهم لعدها ثمانية، منها: المكاتبة، والله أعلم».

(ص):

الكتاب الثالث في الإجماع

(ش):

قدمه على القياس لأنه معصوم من الخطأ بخلافه

[تعريف الإجماع(١)]

(ص):

وهو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد ﷺ في عصر على أي أمر كان.

(ش):

«الاتفاق» جنس يعم الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير، وقوله: «**مجتهد**» فصل خرج به اتفاق بعضهم واتفاق العامة، وبإضافته إلى الأمة يخرج اتفاق الأمم السالفة، وبقوله: «**بعد وفاة النبي ﷺ**» الإجماع في زمنه ﷺ فلا ينعقد.

وقوله: «**في عصر**» يخرج توهم اجتماع كلهم في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، بل يكفي وجوده في عصر ثم يصير حجة عليهم وعلى من بعدهم، وهذا القيد زاده الآمدي(٢)، ومن لم يذكره قال: المقصود العمل، وإنما يكون في عصر.

---

(١) انظر «منع الموانع» (٣٢٥-٣٣٢) فعنه أخذ جل الشرح.

(٢) انظر «الإحكام» (١/ ٢٦٢).

وقوله: «**على أي أمر كان**» يعم الإثبات والنفي، والأحكام الشرعية والعقلية واللغوية.

وفائدة هذه القيود تأتي مشروحة فيما بعد.

وقد أورد عليه: أن «**مجتهدي**» جمع أقله ثلاثة، فيقتضي أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهدان لا يكون قولهما إجماعا، وأجاب المصنف: بأن «**مجتهد**» لا يكتب بالياء، إذ ليس جمعا سقطت نونه للإضافة وبقيت الياء، وإنما هو مفرد، فدخل الاثنان فصاعدا، لأن المفرد المضاف عام، فإن قلت: فيلزم أن يكون قول الواحد المجتهد إذا لم يكن في العصر سواه إجماعا، والمختار خلافه.. قلت: لا؛ لخروجه بلفظ الاتفاق، فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعدا.

وإنما نكر عصرا، ولم يدخل عليه صيغة عموم، وأدخلها على الأمر؛ تنبيها على أن تنكير ابن الحاجب لهما قد يظهر في بادئ الرأي تصويبه، لأن الأعصار كلها سواء، والأمور كلها سواء، لكن عبارة المصنف هو التحرير.

أما تنكير «عصر».. فلأنه لا يظهر فرق بين عصر وعصر، فكأن الحكم للقدر المشترك بين الأعصار كلها، فـ«عصر» نكرة مراد به الحقيقة من حيث هي، حتى لو ابتدأ به جاز؛ لأن من مسوغات الابتداء بالنكرة عند النحاة أن يراد بها الحقيقة من حيث هي، نحو

«رجل خير من امرأة»، و«تمرة خير من جرادة»، لأن الوحدة غير مقصودة، فاندفع الإيهام، وحصلت الفائدة المسوغة للابتداء.

وأما التصريح بتعميم ما يقع الإجماع فيه بقولنا: «**أي أمر كان**».. فلأن الفرق ظاهر بين الأمور، ألا ترى إلى اختلاف العلماء في الفرق بين أمر وأمر نحو اختلافهم في أن الإجماع في العقليات هل هو صحيح وفيما أصله أمارة ونحو ذلك، ولم يقل أحد بالفرق بين عصر وعصر، فلما ظهر الفرق نص على العموم دفعا للإيهام، بخلاف العصر.

ثم أورد على نفسه أنه لو لم يفترق الأعصار لما كان عصر السالفين لا ينتهض فيه الإجماع بخلاف أعصار هذه الأمة، ولما قال قوم أن الإجماع يختص بعصر الصحابة، وأجاب بأن الخلاف لم ينشأ عن اختلاف الأعصار في أنفسها، بل عن المختلفين، فالقائل باختصاص الإجماع بهذه الأمة يدعي تميزهم بذلك، فالخلاف لأجل أهل العصر لا للعصر، فلم يقل أحد أن الإجماع يختص بعصر الصحابة، بل إنه مختص بالصحابة.

ويظهر أثر هذا فيما لو كان بين الصحابة تابعي مجتهد - وذلك كثير - فأجمعوا دونه، فإن قلنا: يختص بالصحابة.. لم يعتد بخلافه فيهم، وإن قلنا: يختص بالعصر نفسه.. اعتد، لأنه من أهل عصرهم.

[صفات أهل الإجماع]

(ص):

فعلم اختصاصه بالمجتهدين، وهو اتفاق، واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا، وقوم في المشهور، بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت، لا افتقار الحجة إليهم، خلافا للآمدي.

(ش):

مسائل هذا الباب كلها مستخرجة من هذا التعريف، وقد أبدع المصنف في ذلك بحيث يلوح للفطن الاكتفاء بالتعريف عن النظر في آحاد المسائل(١).

«**فعلم**» أي: من قولنا «**مجتهد**» اختصاص الإجماع بالمجتهدين، أي: لا يعتبر إلا بهم، ولا اعتبار بقول العوام وفاقا ولا خلافا، وهذا قول الأكثرين؛ لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد، فلا عبرة بقولهم

---

(١) قال المصنف في «منع الموانع» (٣٢٦-٣٣٢): «وقد نثرنا مسائل الإجماع على الحد أحسن نثر، واستخرجناها كلها من التعريف، على عادتنا في هذا الكتاب التي لم نسبق إليها، وهي البداءة بالتعريف، ثم استخراج مسائل الباب منه، بحيث يلوح لذي الفطنة اكتفاؤه بالتعريف عن النظر في تلك المسائل، لإمكان فهمه إياها منه، ولا يبقى في إعادة ذكرها إلاَّ فائدة التنصيص عليها، وحكاية الخلاف فيها، والتنبيه على قيود قد تعتورها».

كالصبي والمجنون، ولأن قول المجتهد بالنسبة إلى العوام كالنص بالنسبة إلى المجتهدين، فكما أن حجية النص لا تتوقف على رضا المجتهدين، فكذلك حجية قولهم لا تتوقف على رضا العوام به.

وقيل: يعتبر قولهم مطلقا، أي: سواء المسائل المشهورة والخفية، لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض، وهذا ما اختاره الآمدي(١)، ونقله الإمام وغيره عن القاضي(٢).

وفي المسألة مذهب ثالث: أنه يعتبر وفاقهم في المشهور دون الخفي كدقائق الفقه، وهو ما حكاه القاضي عبد الوهاب في «**الملخص**».

وأشار المصنف بقوله: «**بمعنى...**» إلى تحقيق محل الخلاف وأنه في إطلاق اللفظ، أي: إذا خالفت العوام وأجمع العلماء هل نقول: أجمعت الأمة أم لا؟، أما عدم الاعتبار بقولهم فلا خلاف فيه، وإليه أشار بقوله أولا: «**وهو اتفاق**»، وهذا عكس ما فهمه جماعة عن القاضي، والصواب ما ذكره المصنف، وقد صرح القاضي في

---

(١) انظر «الإحكام» (١/ ٢٩٩).

(٢) انظر «المحصول» (٤/ ١٩٦).

«التقريب» أن خلاف العوام لا يعتبر به[١]، وقال فيه في الكلام على الخبر المرسل: «لا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا».

(ص):

وآخرون: الأصولي في الفروع.

(ش):

المجتهد الذي يعتبر ليس هو المجتهد كيف كان، بل هو المجتهد مطلقا والمجتهد في ذلك الفن الذي يحصل الإجماع على مسألة من مسائله، فأما لو كان مجتهدا في فن فإنه لا يعتبر قوله في فن آخر، لأنه عامي بالنسبة إليه، فعلى هذا المعتبر في مسائل الكلام إنما هو قول المتكلمين لا غير، وفي مسائل الفقه قول المتمكن من الاجتهاد في الفقه لا قول المتكلمين، واختلفوا في الأصولي الذي ليس بفقيه، والفقيه الذي ليس بأصولي، هل يعتبر في الفروع؟، على أربعة مذاهب:

أحدها: يعتبر قولهما نظرا لما لهما من الأهلية المناسبة بين الفنين.

والثاني: لا يعتبران، لعدم أهلية الاجتهاد.

وثالثها: اعتبار قول الأصولي دون الفقيه الحافظ للأحكام، لأنه أقرب إلى مقصود الاجتهاد واستنباط الأحكام من مآخذها،

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/٣٨).

وليس من شرط الاجتهاد حفظ الأحكام، واختاره القاضي[(١)]، وقال الإمام أنه الحق[(٢)].

والرابع: اعتبار قول الفقيه الحافظ للأحكام دون الأصولي، لكونه أعرف بمواقع الاتفاق والاختلاف.

واعلم أن المصنف إنما ذكر المسألة عقب العامي لترتبها عليها، فإن من اعتبر وفاق العامي اعتبر الأصولي والفقيه الحافظ بطريق الأولى، ومن منع.. فمنهم من ألحقها بالعامي مطلقا لعدم الاجتهاد، ومنهم من أدخلها نظرا إلى تفاوت الرتبة، ومنهم من فصل فاعتبر الفقيه، ومنهم من اعتبر الأصولي.

(ص):

وبالمسلمين، فخرج من نكفره.

(ش):

علم من قوله: «**مجتهد الأمة**» اختصاصه بالمسلمين[(٣)]، فلا اعتبار بالكافر فيه، لأن أدلة الإجماع لم تتناوله، إنما تناولت المؤمنين على الخصوص، ولأنه غير مقبول القول، فلا اعتبار به في حجة شرعية، ولا

---

(١) انظر «التلخيص» (٣/ ٤١) و«البرهان» (١/ ٦٨٥، ف: ٦٣٢) لإمام الحرمين.

(٢) انظر «المحصول» (٤/ ١٩٨).

(٣) قال العراقي: «بناء على أن المراد بالأمة أمة الإجابة لا أمة الدعوة».

بقول المبتدع الذي نكفره ببدعته، لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة وإن لم يعلم هو كفر نفسه، ولا خلاف فيه.

فإن لم نكفره فالمختار أنه لا ينعقد الإجماع دونه، نظرا إلى دخوله في مفهوم الأمة، وقيل: ينعقد دونه، وقيل: لا ينعقد عليه بل على غيره، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه، ولا يجوز ذلك لغيره[١].

واعلم أنه سيأتي أن الإجماع قد يكون على أمر دنيوي، وحينئذ فلا يبعد أن لا يختص بالمسلمين، لا سيما إذا بلغ المجمعون حد التواتر، ولم يشترط في ناقل المتواتر الإسلام[٢].

(ص):

وبالعدول إن كانت العدالة ركنا، وعدمه إن لم تكن، وثالثها: في الفاسق يعتبر في حق نفسه، ورابعها: إن بين مأخذه.

(ش):

علم من قوله: «**مجتهد**» اختصاص الإجماع بالعدول إن جعلنا

---

(١) قال العراقي: «كذا حكاه الشارح، وينبغي عكسه، أنه ينعقد إجماع غيره عليه ولا ينعقد إجماعه على غيره، والله أعلم»، قلت: الشارح في حكايته متبع للمصنف في «الإبهاج» (٥/٢١٢٨)، وقد قال المصنف عقب حكايته: «وفيه نظر؛ فإنه إذا تعذر انعقاد الإجماع من وجه لم ينعقد من وجه»، والله أعلم.

(٢) قال العراقي: «ليس هذا نقلا ورواية، وإنما هو اجتهاد واستنباط، فلا معنى لما ذكره آخرا، نعم أول بحثه قريب في انعقاد الإجماع بالكافر في الأمور الدنيوية، والله أعلم».

العدالة ركنا في الاجتهاد، فإن قلنا: ليست بركن لم يختص الإجماع بالعدول، وعلم منه حكاية قولين في اعتبار قول الفاسق، وأن مأخذهما البناء على أن العدالة ركن في الاجتهاد أم لا؟.

وقد صحح المصنف في «باب الاجتهاد» أن العدالة لا تشترط، فيلزم منه ترجيح اعتبار قول الفاسق، لكن الأكثرين على عدم اعتباره.

ثم في هذا البناء نظر من جهة أن أهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الأحكام وتصحيح المقاييس وترتيب المقدمات إلى غير ذلك مما لا تعلق لها بالديانة أصلا.

والثالث: يعتبر خلافه في حق نفسه دون غيره.

ورابعها: إن بين مأخذه اعتبر، وإلا فلا.

قال ابن السمعاني[1]: «ولا بأس به»، قال: «وعند هذا القائل يفارق العدل الفاسق، لأن العدل إذا ظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله، لأن عدالته تمنعه عن اعتقاد شرع بغير دليل»، قال: «وهذا كله في الفاسق بلا تأويل، أما الفاسق بتأويل فكغيره، وقد نص الشافعي على قبول شهادة أهل الأهواء، وهو محمول على ما إذا لم يؤد إلى التكفير، وإلا فلا عبرة به».

---

(١) «القواطع» (٢/ ٧٤٤).

[اشتراط اتفاق الكل من أهل الإجماع]

(ص):

وأنه لا بد من الكل، وعليه الجمهور، وثانيها: يضر الاثنان، وثالثها: الثلاثة، ورابعها: بالغ عدد التواتر، وخامسها: إن ساغ الاجتهاد في مذهبه، وسادسها: في أصول الدين، وسابعها: لا يكون إجماعا بل حجة.

(ش):

علم من قوله: «**مجتهد الأمة**» أنه لا بد من وفاق جميعهم، فلو خالف واحد لم يكن قول غيره إجماعا، وهذا مذهب الجمهور.

والثاني: يضر الاثنان لا الواحد.

وثالثها: تضر الثلاثة لا الواحد ولا الاثنان.

ورابعها: إن بلغ الأقل عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه، وإلا اعتد به، حكاه (الغزالي) والآمدي[1]، وقال القاضي في «**مختصر التقريب**»: «إنه الذي يصح عن ابن جرير»[2].

---

(١) انظر «المستصفى» (٢/ ٣٤١) و«الإحكام» (١/ ٣١٠)، وتنبه أني وضعت اسم الغزالي بين قوسين إشارة إلى أنه سقط من ٤، وأشار إلى حذفه بعلامة «حـ» في ٢، ولم يرد ذكره في «البحر المحيط»، وثبت في ٣، ولعل الصواب إثباته؛ لأنه لا خصوصية للآمدي بذكر هذا المذهب على الغزالي.

(٢) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٦١).

والخامس: إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد بل أنكروه عليه كالمتعة وربا الفضل فلا، وهو قول الجرجاني من الحنفية(١)، وحكاه السرخسي عن أبي بكر الرازي(٢).

والسادس: يضر في أصول الدين دون غيره من العلوم.

وسابعها: لا يكون إجماعا، بل هو حجة، وهذا هو الذي رجحه ابن الحاجب، فإنه قال: «لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعا قطعا، والظاهر أنه حجة، لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف»(٣).

قال الهندي(٤): «والظاهر أن من قال أنه إجماع فإنما يجعله إجماعا ظنيا لا قطعيا، وبه يشعر إيراد بعضهم».

وحكى **ثامنا**: أنه إجماع وحجة، **وتاسعا**: أنه ليس بحجة ولا إجماع، لكن الأولى اتباع الأكثر، وإن كان لا يحرم مخالفتهم(٥).

---

(١) انظر «كشف الأسرار» للبخاري (٣/ ٢٤٥).

(٢) قلت: واختاره لنفسه أيضًا، انظر «أصول السرخسي» (١/ ٣١٦).

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ١٨٢-١٨٣).

(٤) «نهاية الوصول» (٦/ ٢٦١٦).

(٥) انظر «نهاية الوصول» (٦/ ٢٦١٤-٢٦١٥)، قلت: ثم إنه صور أصل المسألة على أنه لا يضر مخالفة الأقل، قال العراقي: «ومقتضاه أن العبرة بقول الذين هم أكثر من النصف وإن كثر عدد المخالفين»، ومن هنا عده العراقي قولا عاشرًا وقال: «ولم يحك المصنف هذا القول».

[عدم اختصاص الإجماع بالصحابة]

(ص):

وأنه لا يختص بالصحابة خلافا للظاهرية.

(ش):

لأن الأدلة على كون الإجماع حجة لا تفرق بين عصر وعصر.

قال ابن حزم(١): «ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط، وهو قول لا يجوز خلافه، لأن الإجماع إما أن يكون عن توقيف، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف، فإن قيل: فما تقولون في إجماع من بعدهم أيجوز أن يجمعوا على خطأ؟.. قلنا: هذا لا يجوز لأمرين، أحدهما: أن النبي ﷺ آمننا من ذلك بقوله: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق**»، والثاني: أن سعة الأقطار بالمسلمين وكثرة العدد لا يمكن أحدا ضبط أقوالهم، ومن ادعى هذا لم يخف كذبه على أحد». انتهى.

[والحاصل: أن الظاهرية لا يمنعون حجية الإجماع من بعدهم، لكن يستبعدون تصويره(٢)].

---

(١) «الإحكام» (٤/١٤٧).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤، وألحق بهامش ٢ مصححا، وسقط من ٣، ويؤيد إثباته سياقة «الغيث».

(ص):

وعدم انعقاده في حياة النبي ﷺ.

(ش):

علم من قوله: «**بعد وفاة النبي ﷺ**» أنه لا ينعقد الإجماع في حياته، لأنه إن أجمع معهم فالحجة في قوله، وإلا فلا اعتبار بقولهم.

[اعتبار التابعي المجتهد مع الصحابة]

(ص):

وأن التابعي المجتهد معتبر معهم، فإن نشأ بعد فعلى الخلاف في انقراض العصر.

(ش):

علم من إطلاقه «**المجتهد**» [أن التابعي المجتهد[١]] إذا كان موجودا في عصر الصحابة فلا يعتد بإجماع الصحابة مع مخالفته، خلافا لقوم.

لنا: تناول أدلة الإجماع للكل، واستدل كثيرون - منهم الإمام فخر الدين[٢] - بتسويغ الصحابة للتابعي مخالفتهم، ورجوعهم إليه في بعض الوقائع، لقول أنس: «سلوا الحسن»، وابن عباس لما سئل عن نذر ذبح الولد: «سلوا مسروقا»، وقصة أبي سلمة في العدة.

وهذا لا يدل، لأن ذلك جوز عند اختلاف الصحابة، فلا يلزم من اعتبار قوله عند الخلاف اعتباره عند وفاقهم.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٢، وكذلك سقط من ٣ كلمة «المجتهد».

(٢) انظر «المحصول» (٤/١٧٧).

وهذا إذا كان مجتهدا وقت إجماعهم، فإن نشأ بعدهم - أي: صار مجتهدا بعد الإجماع - فخلافه مبني على أنه هل يشترط في الإجماع انقراض العصر؟، فمن شرط انقراضه قال: لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته، ومن لم يشترط لم يعتد بخلافه، وهو ما قطع به الغزالي وابن السمعاني[1]، كمن أسلم بعد تمام الإجماع.

واعلم أن هذه المسألة من جملة أفراد التي قبلها، وهي مخالفة الواحد هل تؤثر؟، ولهذا قال الغزالي[2]: «هذه المسألة إنما يتصور الخلاف فيها مع من يوافق على أن إجماع الصحابة يندفع بخلاف واحد منهم كما سبق، أما من ذهب إلى أنه لا يدفع إجماع الأكثر بالأقل كيفما كان فلا يختص كلامه بالتابعي».

---

(١) انظر «المستصفى» (٢/ ٣٣٧-٣٣٨) و«القواطع» (٢/ ٧٧٧-٧٧٨).

(٢) «المستصفى» (٢/ ٣٤٠).

[صور من الاجماعات القاصرة]

(ص):

وأن إجماع كل من أهل المدينة، وأهل البيت، والخلفاء الأربعة، والشيخين، [وأهل الحرمين[١]]، وأهل المصرين: الكوفة والبصرة.. غير حجة.

(ش):

قوله: «**غير حجة**» مرفوع خبر «أن»، أي: علم من عموم[٢] «**مجتهد الأمة**» أن إجماع من ذكر - [مع مخالفة غيرهم لهم[٣]] - ليس بحجة، لأنهم ليسوا كل الأمة.

والأول: خالف فيه مالك، فأجراه أكثر أصحابه على ظاهره، وأوله بعض أصحابه على ترجيح روايتهم على غيرهم، وقد أشار الشافعي إليه في القديم فرجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم، وبعضهم قال: أراد اتباعهم أولى مع تجويز المخالفة، وبعضهم قال: أراد الصحابة، وبعضهم قال: والتابعين وتابعيهم.

(١) ما بين المعقوفتين من ٣، وفي ٢: «والحرمين»، وسقط الكل من ٤.

(٢) كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «تعميم».

(٣) ما بين المعقوفتين من ٤، وورد في ٣ و ٢ عقب قوله في الفقرة التالية: «على ترجيح روايتهم على غيرهم...»، لكنه أعلم عليه بـ«حـ» في ٢ إشارة لحذفه.

وقال ابن دقيق العيد: «الذي نقطع به ولا يصح سواه أن عملهم إنما يقوى فيما طريقة النقل وما تقتضي العادة، فإنه لو تغير لعلم التغير وزمانه، وأما مسائل الاجتهاد فلا، هذا مع أنه قد ادعى أنه لم يختلف في مسألة في غير المدينة إلا وقد اختلف فيها أهل المدينة». انتهى[1].

والثاني: خالف فيه الشيعة محتجين بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، فنفى الخطأ، وأجيب: بأنها نزلت في الأزواج لدفع التهمة عنهم، وسياقها يدل على ذلك، فإن قيل: لو كان المراد الأزواج لقيل: «عنكن الرجس».. قلنا: لأنه أراد معهن غيرهن من الذكور كعلي والحسن والحسين، وإذا اشتمل الجمع على مذكر ومؤنث غلب المذكر كقوله تعالى: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [هود: ٧٣][2].

والثالث: خالف فيه أبو خازم من الحنفية[3].

---

(١) لم أجده بنصه، وانظر قريبا منه في «الإحكام» (١/ ١٧٤-١٧٥).

(٢) فإن قلت: كيف يجتمع هذا النقل عن الشيعة مع أنه اشتهر عنهم إنكار حجية الإجماع؟.. أجاب المصنف في «الإبهاج» (٥/ ٢٠٦٧) بأن «الإجماع المصطلح أنكروه من أصله، وما اعترفوا به ليس منه، وإن حصل وفاق بقية الأمة لأهل البيت احتجوا به، لا لوفاق بقية الأمة، بل لأجل العترة».

(٣) بالخاء والزاي المعجمتين، قال العراقي: «ولهذا لم يعتبر خلاف زيد في منع توريث ذوي الأرحام بناء على أن الخلفاء الأربعة يورثونهم، وأنفذ المعتضد حكمه بذلك وكتب به إلى الآفاق، وكان قاضيا في زمنه».

وتعبير المصنف بالخلفاء أحسن من تعبير ابن الحاجب بالأئمة الأربعة، لأنه أظهر في إرادة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم[(١)].

والرابع: خالف فيه قوم لقوله: «**اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[(٢)].

والخامس والسادس: حكى الغزالي الخلاف فيه عن طائفة[(٣)]، ومدركهم انتشار الصحابة في هذه البلاد دون غيرهم، وهو في الحقيقة راجع لخلاف الظاهرية المخصصين له بالصحابة، إلا أنه أخص من ذلك.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٢/١٩٦)، ثم إن ابن الحاجب نقله عن الإمام أحمد، ونبه المصنف في «الإبهاج» (٥/٢٠٦٨) إلى إنها إحدى الروايتين عنه.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٦٦٢) وابن ماجه (٩٧) من حديث ربعي بن حراش عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، قال الترمذي: «هذا حديث حسن».

(٣) انظر «المستصفى» (٢/٣٤٩).

[الإجماع المنقول بالآحاد]

(ص):

وأن المنقول بالآحاد حجة.

وهو الصحيح في الكل.

(ش):

أي: في المسائل الست السابقة، وفيه تنبيه على الخلاف فيها، لكن الصحيح هنا أن المنقول بالآحاد حجة، لأن الإجماع من جملة الأدلة، فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على نقل السنة، وهذا ما صححه الإمام والآمدي وغيرهما(١).

وخالف الأكثرون فشرطوا التواتر في نقله محتجين بأنا إنما عملنا بخبر الواحد لإجماع الصحابة عند نقل العدل عن رسول الله ﷺ، أما إذا نقل الإجماع بطريق الآحاد.. فلا يجوز أن يستند إليه إلا بالقياس على محل الإجماع، ولم يتعبد بالقياس في قواعد الشريعة، هذا كلام الشيخ أبي حامد الإسفراييني، والأصح الأول.

وقال الغزالي: «من جعل مأخذ الإجماع دليل العقل في استحالة الخطأ بحكم العادة.. لزمه اشتراط عدد التواتر، ومن جعل مأخذه السمع اختلفوا على قولين»(٢).

---

(١) انظر «المحصول» (٤/ ١٥٢) و«الإحكام» (١/ ٣٦٧-٣٦٨).

(٢) قول الغزالي هكذا وردت في النسخ ٢ و ٣ و ٤ آخر شرح مسألة «الإجماع المنقول بالآحاد»، ولا علاقة له بها، وإنما موضعه في «المستصفى» (٢/ ٣٥١) مسألة «عدم اشتراط التواتر في المجمعين»، وهي المسألة التالية في الكتاب.

[عدم اشتراط التواتر في المُجمِعين]

(ص):

وأنه لا يشترط عدد التواتر، وخالف إمام الحرمين.

(ش):

أي: علم من «**مجتهد الأمة**» وجود مسمى الجمع، ولا يشترط في المجمعين بلوغهم عدد التواتر عند الأكثرين، لأن أدلة الإجماع تدل على عصمة المؤمنين والأمة مطلقا، من غير فرق بين بلوغهم حد التواتر أم لا، خلافا للإمام، والذي رأيته في «**البرهان**» (١/ ٦٩٠-٦٩١، ف: ٦٣٨-٦٣٩): «ذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا يجوز انحطاط علماء العصر عن مبلغ التواتر، وجوزه الأستاذ أبو إسحاق وقال: لو أجمعوا كان إجماعهم حجة، ثم طرد قياسه فقال: يجوز أن لا يبقى في الدهر إلا مفت واحد، ولو اتفق ذلك فقوله حجة كالإجماع»، قال الإمام: «والذي نرتضيه وهو الحق أنه يجوز انحطاط عددهم، بل يجوز شغور الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعة، وأما القول بأن إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي، فإن مأخذ الإجماع يستند إلى طرد العادة، ومن لم يحسن إسناد الإجماع إليه لم تستقر له قدم فيه». انتهى.

فعلى هذا هنا مسألتان: جواز ذلك، وهل هو حجة أم لا؟، والإمام يوافق على الأول، ولكنه يخالف في الثاني، وكلام المصنف فيه.

واعلم أن التجويز إنما يتجه إذا قلنا بثبوت الإجماع بدليل السمع، فأما من يثبته بدليل العقل كإمام الحرمين[1]، وهو أن الجمع الكثير لا يمكن تواطؤهم على الخطأ عادة.. فلا بد من اشتراط التواتر عنده.

(ص):

وأنه لو لم يكن إلا واحد لم يحتج به، وهو المختار.

(ش):

أي: علم من قولنا: «اتفاق» أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد فليس بحجة؛ لأن العصمة إنما تثبت للأمة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: إنه حجة، وعزاه الهندي للأكثرين، قيل: أما كونه ليس بإجماع فلا خلاف فيه.

قلت: ذكر الغزالي أنا إن اعتبرنا موافقة العوام فإذا قال الواحد قولا وساعده العوام فهو إجماع الأمة فيكون حجة، وإن لم نلتفت إلى قولهم فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع، لأنه يستدعي عددا حتى يسمى إجماعا[2].

---

(١) قلت: إمام الحرمين لا يثبت الإجماع بدليل العقل مجردًا عن السمع، وإنما دليله واسطة بين العقل والسمع كما نص عليه في «البرهان» (١/ ٦٨٣، ف: ٦٢٩).

(٢) انظر «المستصفى» (٢/ ٣٥٣-٣٥٤).

[عدم اشتراط انقراض العصر]

(ص):

وأن انقراض العصر لا يشترط، وخالف أحمد وابن فورك وسليم فشرطوا انقراض كلهم أو غالبهم أو علمائهم، أقوال اعتبار العامي والنادر، وقيل: يشترط في السكوتي، وقيل: إن كان فيه مهلة، وقيل: إن بقي منهم كثير، وأنه لا يشترط تمادي الزمن، واشترطه إمام الحرمين في الظني.

(ش):

علم من قوله: «في عصر» أنه لا يشترط في انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين، وفيه مذاهب:

أصحها عند المحققين: أنه لا يشترط، بل يكون اتفاقهم حجة وإن لم ينقرضوا، حتى لو رجع بعضهم كانت الحجة عليه.

والثاني: يشترط، وهو قول أحمد، واختاره ابن فورك وسليم الرازي من أصحابنا.

وإن قلنا بهذا.. فهل يشترط انقراض كلهم أو انقراض غالبهم أو انقراض علمائهم؟، ثلاثة أقوال، وهي مبنية على الخلاف السابق، فالقائل باشتراط غالبهم هو القائل بأنه لا يعتبر بمن ندر عن

المجمعين، والقائل باشتراط انقراض علمائهم هو القائل بأنه لا عبرة بوفاق العوام، وإليه أشار بقوله: «**أقوال اعتبار العامي والنادر**»، والقائل بانقراض الكل هو الذي لا يشترط شيئا من ذلك.

والثالث: إن كان سكوتيا اشترط لضعفه بخلاف القولي، وهو رأي البندنيجي، واختاره الآمدي[1].

والرابع: ينعقد قبل الانقراض فيما لا مهلة فيه ولا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج دون غيره، وحكاه ابن السمعاني[2]، وسيأتي نظيره في السكوتي.

والخامس: إن لم يبق من المجمعين إلا عدد ينقصون عن أقل عدد التواتر.. فلا يكترث ببقائهم، ويحكم بانعقاد الإجماع، حكاه القاضي[3].

وقوله: «**وأنه لا يشترط**» أي: لا يشترط في انقراض العصر تمادي الزمان وطول المكث.

وفصل إمام الحرمين بين أن يكون الإجماع مقطوعا به فلا يشترط فيه الانقراض ولا طول المكث بعد قوله، وبين أن يكون حكما مطلقا يسنده المجمعون إلى الظن، فلا بد فيه من غلبة الزمن،

(١) «الإحكام» (١/ ٣٣٥).

(٢) «القواطع» (٢/ ٧٧٤).

(٣) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٦٩).

فإذا طال ولم ينقدح على طوله لواحد منهم خلاف.. فهذا يلتحق بقاعدة الإجماع[١].

ونقل ابن الحاجب مذهب الإمام في أصل المسألة أنه إن كان عن قياس اشترط وإلا فلا[٢].

وقال الهندي[٣]: «فصل الإمام بين أن يعلم أن متمسكهم ظني فليس بحجة حتى يطول الزمان وتتكرر الواقعة»، قال: «ومقتضى هذا أنهم لو انقرضوا عقيب الإجماع لا تستقر حجته، ولو بقوا بعد التكرر وتطاول الزمان يكون حجة، وإن كان قطعيا فلا يعتبر الانقراض ولا التطاول».

وعلى هذا فاقتصار المصنف في النقل عن الإمام على تمادي الزمن وحده ليس بجيد، بل لا بد أن يقول: «وتكرر الواقعة».

وعبارة الإمام في «**البرهان**» (١/٦٩٥-٦٩٦، ف: ٦٤١-٦٤٢): «وشرط ما ذكرناه أن يغلب عليهم في الزمن الطويل ذكر تلك الواقعة وترداد الخوض فيها، فلو وقعت الواقعة فسبقوا إلى حكم فيها ثم تناسوها إلى ما سواها فلا أثر للزمان والحالة هذه، ثم بني على ذلك أنهم لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور لا يكون

(١) انظر «البرهان» (١/٦٩٤، ف: ٦٤١).

(٢) قلت: وقد وهمه في ذلك المصنف، انظر «رفع الحاجب» (٢/٢٢٠).

(٣) «نهاية الوصول» (٦/٢٥٥٣-٢٥٥٤).

إجماعا، ثم أشار إلى ضبط الزمن فقال: المعتبر زمن لا يفرض في مثله استقرار الجم الغفير على رأي إلا عن حامل قاطع [أو نازل[1]] منزلة القاطع على الإصرار».

(١) ما بين المعقوفتين من «البرهان» و«البحر المحيط»، وفي ٤: «ونازل»، وفي ٢ و ٣: «وما نزل».

[إجماع الأمم السالفة]

(ص):

وأن إجماع السالفين غير حجة، وهو الأصح.

(ش):

علم ذلك من قوله: «**الأمة**»، فإجماع الأمم السالفة ليس بحجة؛ لأنه إنما صار حجة بالشرع، والشرع لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن إجماع كل أمة حجة.

ولم يبينوا أن الخلاف في كونه حجة عندنا أو عندهم، ويحتمل أنه عندنا، وهو فرع على كونه حجة عندهم، فإذا ثبت أنه حجة عندهم فيتفرع على أنه شرع لنا أو لا؟، فإن قلنا: نعم.. فيكون عندنا إجماعهم حجة، وإلا فلا، وفيه نظر.

[الإجماع عن قياس واجتهاد]

(ص):

وأنه قد يكون عن قياس، خلافا لمانع جواز ذلك، أو وقوعه مطلقا، أو في الخفي.

(ش):

علم من إطلاق الاجتهاد أنه يكون مستنِدة إلى النص ولا خلاف فيه، ويكون عن قياس وفيه مذاهب:

أحدها: أنه جائز واقع، وعليه الجمهور.

وثانيها: جائز غير واقع.

والثالث: أنه غير ممكن، إذ لا يتصور اتفاق الخلق الكثير في مظنة الظن، وهو قول داود وابن جرير.

والرابع: إن كانت الأمارة جلية جاز، أو خفية فلا.

وقال المقترح: عندي لا يستحيل ذلك في العادة، لكن بعض صور الإجماع تتشعب فيها الظنون فيستحيل عند عدم ظهور الظن ودقة النظر في الواقعة الإجماع على ذلك الظن البعيد عادة.

ثم اختلف القائلون بالوقوع في أنه يحرم مخالفته إذا وقع مع إطباقهم على أنه حجة.

[الاتفاق من بعد اختلاف]

(ص):

وأن اتفاقهم على أحد القولين قبل استقرار الخلاف جائز ولو من الحادث بعدهم، وأما بعده منهم.. فمنعه الإمام وجوزه الآمدي مطلقا، وقيل: إلا أن يكون مستندهم قاطعا، وأما من غيرهم.. فالأصح ممتنع إن طال الزمان.

(ش):

إذا اختلف أهل العصر على قولين، ثم اتفقوا فله حالتان:

إحداهما: أن يكون قبل استقرار الخلاف، فالجمهور على جوازه، خلافا للصيرفي؛ لرجوعهم إلى الصديق في قتال مانعي الزكاة بعد سبق الخلاف فيه، وإذا جوزنا ذلك لهم.. جاز للحادث بعدهم[1].

---

(١) قال العراقي: «ولك أن تقول: إن أريد باستقرار الخلاف جزم كل بقوله فقبل الجزم لا خلاف، وإن أريد موتهم فيرده أن المسألة أعم من اتفاقهم واتفاق من بعدهم كما تقدم، ولست أرتضي قول من قال: إن المراد اشتهاره وأن يصير مذهبا يعزى إلى قائله، لأن شهرة القول لا تحدث له حكما لم يكن له قبل شهرته، ولعل المراد باستقراره طول الزمان وتكرر الواقعة مع تصميم كل على قوله، ولا يلزم من كون ذلك غير مشترط في انعقاد الإجماع عدم اشتراطه في هذه الصورة الخاصة عند بعضهم، والله أعلم».

الثانية: أن يستقر ويمضي أصحاب الخلاف عليه مدة، وفيه مسألتان:

إحداهما: إذا اختلف أهل العصر على قولين.. [فهل يجوز لأهل ذلك العصر بعينه بعد استقرار الخلاف الاتفاق على أحد القولين[1]]، والمنع من المصير إلى القول الآخر؟، فيه خلاف مبني على اشتراط انقراض العصر، فإن شرطناه جاز قطعا، وإلا ففيه مذاهب.. أحدها وهو اختيار الإمام[2]: أنه لا يجوز مطلقا، والثاني وهو اختيار الآمدي[3]: عكسه، والثالث: يجوز إن كان مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد ولا دليل قاطع.

المسألة الثانية: إذا اختلفوا على قولين ومضوا على ذلك.. فهل يتصور انعقاد إجماع العصر الثاني بعدهم على أحدهما حتى يمتنع المصير إلى القول الآخر؟، ذهب الجمهور إلى امتناعه، منهم أحمد بن حنبل والأشعري وإمام الحرمين والغزالي[4]، وذهب جماعة إلى الجواز.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) انظر «المحصول» (٤/١٤٦).

(٣) انظر «الإحكام» (١/٣٦٣).

(٤) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (١/٧١٤، ف: ٥٥٩) و«المستصفى» للغزالي (٢/٣٨٩-٣٩١).

وأشار بقوله: «**إن طال الزمان**» إلى أنه إذا تمادى الزمان المتطاول على قولين بحيث يقضي العرف بأنه لو كان ينقدح وجه في سقوط أحد القولين مع طول المباحثة لظهر ذلك في الباحثين فحينئذ لا يجعل ذلك إجماعا، بخلاف ما إذا قرب، فإنه لا أثر للاختلاف السابق، وهذا التفصيل اختاره إمام الحرمين[1].

قال إلكيا الهراسي: «ذهب قوم إلى أن هذا النوع لا يتصور، وإليه ميل إمام الحرمين، والذين أحالوا تصويره اختلفوا على ثلاثة طرق، فقيل: لأن إجماع التابعين لا يحتج به، وقيل: لأن الإجماع لا يصدر عن اجتهاد، والخلاف على قولين يقتضي صدور الأقوال عن الاجتهاد.

وقال الإمام[2]: استحالة تصوره من حيث إنه إذا تمادى الخلاف في زمان متطاول بحيث يقضي العرف بأنه لو كان يقدح وجه في سقوط أحد القولين مع طول المباحثة لظهر في الباحثين، فإذا انتهى الأمر إلى هذا المنتهى ولم يتجدد بلوغ ما يجب الحكم به

(١) انظر «البرهان» (١/ ٧١٢، ف: ٥٥٨).

(٢) «البرهان» (١/ ٧١٢-٧١٣، ف: ٥٥٨)، والظاهر أن الشارح أخذ نص الإمام بواسطة إلكيا، كما يتضح ذلك من مراجعة «البحر المحيط» (٤/ ٥٣٥-٥٣٦).

فلا يقع في العرف درس مذهب (بحال[1]) الذب عنه، فإن فرض فالإجماع محمول على بلوغ خبر يجب الحكم بمثله سوى ما كانوا خائضين فيه من مجال الظنون».

(١) كلمة «بحال» كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وكذلك هي في «البحر المحيط» (٥٣٦/٤) حيث أورد الشارح كلام الإمام بواسطة الهراسي، ولعلها كذلك كانت عند إلكيا، وفي «البرهان»: «طال».

[التمسك بأقل ما قيل]

(ص):

وأن التمسك بأقل ما قيل حق.

(ش):

أخذ الشافعي بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلا، ووافقه القاضي وكثيرون[١]، وخالفه قوم.

مثاله: اختلاف العلماء في دية الكتابي، قيل: كدية المسلم، وقيل: النصف، وقيل: بل الثلث فقط، فأخذ به الشافعي.

وظن جماعة أنه راجع للإجماع، فإن الأمة أجمعت على ذلك الأقل، فإن من أوجب الكل أو النصف فقد أوجب الثلث ضرورة كونه بعضه، فالكل مطبقون على وجوب الثلث، وهذا هو ظاهر إدراج المصنف له في «باب الإجماع»، لكن القاضي أبا بكر في «التقريب» ذكر أن بعضهم عزا ذلك إلى الشافعي، ثم قال: «ولعل الناقل عنه زل في كلامه»[٢].

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/١٣٥-١٣٦).

(٢) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/١٣٥).

وقال الغزالي[١]: «هو سوء ظن به، فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر، ولا مخالفة فيه، والمختلف فيه سقوط الزيادة، ولا إجماع فيه، وحينئذ فليس تمسكا بالإجماع، بل بمجموع هذين الدليلين الدال أحدهما على إثبات الأقل، والآخر على نفي الزيادة، وهو البراءة الأصلية».

قال شارحه العبدري: قوله: «ليس تمسكا بالإجماع» أي: في إبطال الزيادة على أقل ما قيل، أما في أقل ما قيل فهو تمسك بالإجماع، بدليل قوله: المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه (لهم[٢])، [(وما يتنازع) فيه والأصل براءة الذمة منه.. فلا يزال بغير دليل[٣]].

وهنا تنبيه آخر: وهو أن الشافعي إنما يأخذ بالأقل إذا كان الأقل مجمعا عليه ولم يدل دليل على الزيادة، بل الزيادة منفية بالبراءة الأصلية، فأما إذا دل دليل على الزيادة أقوى من البراءة الأصلية فلا يأخذ بالأقل، ولهذا لما اختلف الناس في العدد الذي تنعقد به الجمعة، فقيل: أربعون، وقيل: ثلاثة.. [لم يأخذ الشافعي بالأقل؛

---

(١) انظر «المستصفى» للغزالي (٢/٤٠٤-٤٠٥).

(٢) كلمة «لهم» بين القوسين كذا في ٢ و ٣، وفي ٤ بدله: «انتهى».

(٣) ما بين المعقوفتين أعلم على أوله وآخره في ٢ بـ«ح، من»، والحرف بين القوسين كذا في ٣، وفي ٢: «وما زاد تنازع»، وفي ٤: «وبأنه إذا تنازع».

لأنه وجد دليلا أقوى من البراءة الأصلية، وكذلك لما اختلفوا في عدد الغسلات من الولوغ، فقيل: سبعة، وقيل: ثلاثة[1]].. فلم يأخذ الشافعي بالأقل؛ لأنه وجد في الأكثر دليلا أقوى من البراءة الأصلية، وبما ذكرناه يندفع استشكال من أوردهما على هذا الأصل.

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٤، وسقط من ٣.

[الإجماع السكوتي]

(ص):

أما السكوتي.. فثالثها حجة لا إجماع، ورابعها: يشترط الانقراض، وقال ابن أبي هريرة: إن كان فتيا، وأبو إسحاق المروزي: عكسه، وقوم: إن وقع فيما يفوت استدراكه، وقوم: في عصر الصحابة، وقوم: إن كان الساكتون أقل، والصحيح: حجة، وفي تسميته إجماعا خلف لفظي، وفي كونه إجماعا حقيقة تردد مثاره أن السكوت المجرد عن أمارة رضى وسخط مع بلوغ الكل ومضي مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية - وهي صورة السكوتي - هل يغلب ظن الموافقة؟.

(ش):

يتناول إطلاقه «الاتفاق» في الحد السابق القولي والسكوتي، وما سبق في القولي، أما الإجماع السكوتي.. فهو أن يفتي واحد ويسكت الباقون بعد علمهم ونظرهم، وفيه مذاهب:

أحدها: أنه ليس بإجماع ولا حجة، لاحتمال توقفه في المسألة، أو ذهابه إلى تصويب كل مجتهد، وحكاه القاضي أبو بكر عن الشافعي واختاره وقال: «إنه آخر أقواله»[1]، وإمام الحرمين وقال:

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/٩٨).

«إنه ظاهر مذهبه، ولهذا قال: لا ينسب إلى ساكت قول»، قال الإمام: «وهي من عبارته الرشيقة»[١]، وقال الغزالي في «**المنخول**» (**٣١٨**): «نص عليه في الجديد».

الثاني: أنه إجماع وحجة، وحكاه الآمدي عن بعض أصحابنا[٢]، واختاره صاحب «**البديع**» (**٢٩٧**)[٣].

والثالث: حجة لا إجماع، وبه قال الصيرفي، واختاره الآمدي وابن الحاجب في «**مختصره الكبير**» وقال: «لا إجماع قطعي»[٤]، ونبه الآمدي في مسألة انقراض العصر على شرط فيه، وهو ما قبل انقراض العصر، فأما بعد انقراضه فإنه يكون إجماعا[٥].

والرابع: إجماع بشرط انقراض العصر، وهو رأي البندنيجي

(١) انظر «البرهان» (١/٦٩٨-٧٠١، ف: ٦٤٥-٦٤٦).

(٢) انظر «الإحكام» (١/٣٣١).

(٣) قال العراقي: «ويوافقه استدلال الشافعي بالإجماع السكوتي في مواضع، وأجاب من نقل عنه الأول بأنه إنما استدل به في وقائع تكررت كثيرا بحيث انتفت فيها الاحتمالات التي اعتل بها من منع كونه حجة، ويمكن الجواب بأن تلك الوقائع ظهرت من الساكتين فيها قرينة الرضى، فليست من محل النزاع، كما ادعى الاتفاق على ذلك الروياني من أصحابنا، والقاضي عبد الوهاب من المالكية».

(٤) انظر «الإحكام» للآمدي (١/٣٣٤) و«منتهى السول» لابن الحاجب (٤٢)، وتردد في «**مختصره الصغير**» بين القول بكونه إجماعا والقول بكونه حجة، وانظر «رفع الحاجب» (٢/٢٠٤).

(٥) انظر «الإحكام» (١/٣٣٥).

من أصحابنا، وقال الشيخ في «**اللمع**» (**١٨٥**): «إنه المذهب»، قال: «فأما قبل انقراضه.. فهل يقول إنه ليس بإجماع قطعا أو على الخلاف؟، طريقان».

والخامس: إجماع إن كان فتيا لا إن كان حكما، وهو قول ابن أبي هريرة، كذا حكاه الآمدي[1]، والذي في «**المحصول**» (**٤/ ١٥٣**) عنه: «لا إن كان من حاكم»، وبينهما فرق، إذ لا يلزم من صدوره من الحاكم أن يكون قاله على جهة الحكم، فقد يفتي الحاكم، وهذا وجه إعراض المصنف عن ذكر مقالته في الشق الآخر لما لم يتحرر له فيه شيء.

والسادس: عكسه، قاله أبو إسحاق المروزي معتلا بأن الأغلب أن الصادر عن الحاكم يكون عن تشاور.

والسابع: إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج كان إجماعا، وإلا فلا، حكاه ابن السمعاني[2].

والثامن: إن كان في عصر الصحابة كان إجماعا، وإلا فلا، حكاه الماوردي[3].

---

(١) انظر «الإحكام» (١/ ٣٣١).

(٢) «القواطع» (٢/ ٧٦٠).

(٣) «الحاوي» (١٦/ ١١١).

التاسع: إن كان الساكتون أقل كان إجماعا، وإلا فلا، حكاه السرخسي من الحنفية[1].

وما صححه المصنف سبقه إليه الرافعي حيث قال في «كتاب القضاء» (١٢/٤٧٥): «المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتي حجة، وهل هو إجماع؟ فيه وجهان»، وقال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» (٢/٦٩١) أنه إجماع على المذهب.

وأشار المصنف إلى أن الخلاف حينئذ في تسميته إجماعا لفظي؛ لأن التفريع على كونه حجة، وفي كونه إجماعا حقيقة تردد مثاره أن السكوت المجرد عن أمارات الرضى والسخط مع العلم ببلوغ جميع أهل العصر الواقعة ولم يخالفوا ومضى عليهم مهلة النظر عادة في مسألة واقعة في محل الاجتهاد ليخرج الاتفاقية، وخرج بالتكليفية ما لو كانت المسألة في تفضيل شخص على آخر، وهذه شروط الإجماع السكوتي، هل يغلب ظن الموافقة أم لا؟.

وفات المصنف من الشروط: أن يتكرر مع طول المدة، وأن يكون [قبل[2]] استقرار المذاهب.

---

(١) يعني: نقله السرخسي عن الشافعي، انظر «أصول السرخسي» (١/٣٠٣).

(٢) في النسخ «بعد»، وما أثبته من «رفع الحاجب» (٢/٢٠٤).

(ص):

وكذا الخلاف فيما لم ينتشر.

(ش):

إذا أفتى واحد ولم ينتشر بين أهل عصره ولم يعرف له مخالف.. ذهب بعضهم إلى أنه إجماع أو حجة على الخلاف السابق، لأن الظاهر وصوله إليهم مع الانتشار، فيكون كالسكوت مع العلم به، وعلى هذا تأتي مذاهب التفصيل، لكن الأكثرين هنا على أنه ليس بحجة، وقال الرازي[١]: «إن كان القول مما تعم به البلوى كان كالسكوتي، وإلا لم يكن حجة»[٢].

(١) «المحصول» (١٥٩/٤).

(٢) قال العراقي: «واعلم أن المراد بالانتشار الشهرة، لا العلم ببلوغ الخبر للباقين، وألا تتحد مع المسألة التي قبلها، واشترط الآمدي وابن الحاجب عدم الانتشار، يريدان به نفي العلم باطلاعهم، ولم يريدا به عدم الشهرة، فلا خلاف في المعنى».

[ما يستدل فيه بالإجماع]

(ص):

وأنه قد يكون في دنيوي، وديني، وعقلي لا تتوقف صحته عليه.

(ش):

علم من قوله: «**على أي أمر**» أنه يستدل بالإجماع في الأمور الدنيوية كالآراء والحروب وتدبير الجيوش وأمور الرعية؛ لأن أدلة الإجماع لم تفصل بين أن يتفقوا على أمر ديني أو دنيوي، وللقاضي عبد الجبار فيه قولان، ووجه المنع أن المصالح تختلف بحسب الأزمان، فلو كان حجة للزم ترك المصلحة وإثبات ما لا مصلحة فيه[(١)]، وقطع به الغزالي[(٢)]، وقال ابن السمعاني[(٣)]: «إنه الأصح»، [لا لهذا المأخذ المعتزلي، بل ذكرا غيره[(٤)]]، ومنهم من فصل بين ما

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/ ٤٩٤).

(٢) انظر تعريف الإجماع في «المستصفى» (٢/ ٢٩٤).

(٣) «القواطع» (٢/ ٧٤٩-٧٥٠).

(٤) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، لكن أعلم عليه في ٢ بـ«حـــ» إشارة لحذفه، وسقط من ٤ رأسًا، ثم إن كلام الشارح يوهم أن ما ذكره من المأخذ المعتزلي مشيرًا به إلى قوله: «ووجه المنع أن المصالح تختلف بحسب الأزمان، فلو كان حجة للزم ترك المصلحة وإثبات ما لا مصلحة فيه».. هو ما ذكره القاضي عبد الجبار، والذي في

يكون بعد استقرار الرأي وبين ما يكون قبله، فقال بحجية الأول دون الثاني، حكاه الهندي[1].

وأما الأمور الدينية كوجوب الصلاة والزكاة فبالاتفاق.

وأما العقلي فيستدل به فيما لا تتوقف حجيته على الإجماع كحدث العالم ووحدة الصانع، لجواز معرفة هذين قبل معرفة الإجماع، وأما ما يتوقف على إثباته فلا يستدل به كإثبات الصانع والنبوة، فإن الإجماع متوقف على ذلك، وإلا لزم الدور.

«المعتمد» من توجيهه: «أن حال المُجمِعين في ذلك ليست بأعظم من حال النبي ﷺ، ومعلوم أنه ﷺ لو رأى رأيا في الحرب لساغ مراجعته فيه»، وقد يقال: أن ما ذكره الشارح استنبطه من معنى كلامه، لكن السمعاني وافق عبد الجبار على هذا التوجيه وأورده، فلا يصح دعوى أنه ذكر غيره، وعلى كل لم أجد في كلام الغزالي أي توجيه سوى قصره الإجماع على المسائل الدينية حال تعريفه، فلعل الصواب حذف ما بين المعقوفتين، والله أعلم.

(١) انظر «نهاية الوصول» (٦/ ٢٦٧٣).

[عدم اشتراط الإمام المعصوم في الإجماع]

(ص):

ولا يشترط فيه إمام معصوم.

(ش):

أي: خلافا للروافض بناء على رأيهم أنه لا يجوز خلو زمن من أزمنة التكليف عن الإمام المعصوم، ومتى كان كذلك كان الإجماع حجة من حيث إن الإمام داخل فيهم، لا من حيث الإجماع.

[مستند الإجماع]

(ص):

ولا بد له من مستند، وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى، وهو الصحيح.

(ش):

مذهب الجماهير أنه لا يجوز حصول الإجماع إلا عن مستند شرعي، قالوا: وإذا كان النبي لا يقول ما يقوله إلا عن وحي فالأمة أولى أن لا يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل، وهذا معلوم من قوله في الحد: «**مجتهد الأمة**»، وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد فائدة.

وقال قوم: يجوز أن يحصل بالمصادفة، بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير توقيف على مستند، لكن سلموا أن ذلك غير واقع كما قاله الآمدي.

«وإذا ثبت أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن دليل فلا خلاف أنه ينعقد عن الكتاب والسنة، ثم إن كان عن نص غير محتمل.. كان الحكم [والقطع بصحته ثابتين] بالنص، ولو لم يكن للإجماع تأثير في ثبوتهما، وإن كان النص خبر واحد.. فالحكم ثابت بالنص، والقطع بصحته ثابت بالإجماع، وإن كان المستند ظاهرا.. فالحكم

ثابت بالظاهر، ونفي الاحتمال عن الظاهر والقطع بصحة الحكم ناشئ عن الإجماع، واختلفوا هل يجوز أن ينعقد عن القياس»[١]، [وقد سبقت[٢]].

(١) النص للسمعاني في «القواطع» (٢/ ٧٣١)، ومنه الزيادة التي أدرجتها بين المعقوفتين، ولم يرد في النسخ ٢ و ٣ و ٤ منها إلا قوله: «ثابتا» بالإفراد، مع ملاحظة تثنية الكناية في قوله: «ثبوتهما» عقبه.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤، وفي ٣: «وبه يثبت»، والظاهر أنه كذلك كان في ٢ ثم حول إلى ما أثبته.

(ص):

مسألة: [بيان إمكان الإجماع وحجيته]

الصحيح إمكانه وأنه حجة وأنه قطعي حيث اتفق المعتبرون، لا حيث اختلفوا كالسكوتي وما ندر مخالفه، وقال الإمام والآمدي: ظني مطلقا.

(ش):

فيه ثلاث مسائل:

الأولى: الإجماع ممكن خلافا للنظام في إحالته، ولمن قال بإمكانه لكن قال[1]: لا سبيل إلى الاطلاع عليه لتعذر الإحاطة بأقوال الخلق، والدليل عليه: أنا نعلم اتفاق الخلق الكثير والجم الغفير في شرق البلاد وغربها على نبوة محمد ﷺ بسبب معجزته القاطعة، واتفاق أهل السنة على مقتضاها، فأين الاستحالة والعسر.

الثانية: إذا ثبت إمكانه فهو حجة خلافا لمن قال بتصوره وأنكر حجيته، والصحيح أنه حجة الله في شريعته، وقد تضافرت أدلة الكتاب والسنة على ذلك، ومنهم من احتج عليه بطريق العقل، ومنهم من احتج بالعادة.

(١) كلمة «قال» من ٤، وألحقت بـ ٢ فوق السطر، ولا وجود لها في ٣.

الثالثة: إذا قلنا أنه حجة فهل هو حجة قطعية بحيث يكفر أو يضلل مخالفه أو ظنية؟، فذهب الأكثرون إلى الأول، وذهب الآمدي والإمام إلى الثاني[(١)]، واختار المصنف تفصيلا في المسألة، وهو إما أن يتفق المعتبرون على كونه إجماعا أو لا، فإن اتفقوا على أنه إجماع فهو حجة قطعية كالإجماع بالحد السابق، وإن اختلفوا في الشيء هل هو إجماع أم لا؟ فهو حجة ظنية كالإجماع السكوتي وما ندر مخالفه، ولهذا لما حكى ابن السمعاني الخلاف في السكوتي وأنه هل هو ظني أو قطعي اختار أنه ظني[(٢)]، وقال ابن الحاجب فيما ندر مخالفه: لا يكون إجماعا قطعيا[(٣)]، وقال الهندي[(٤)]: «من قال أنه إجماع فإنما يجعله إجماعا ظنيا لا قطعيا».

وإنما مثل المصنف بمثالين للتنبيه على أن المختلف فيه لا فرق بين أن يكون الأصح أنه ليس بحجة [كما في ندرة المخالف[(٥)]]، أو يكون حجة كالسكوتي.

---

(١) انظر «الإحكام» (١/٢٦٦) و«المحصول» (٤/٣٥).

(٢) قلت: ظاهر عبارته في «القواطع» (٢/٧٥٤) اختيار أنه قطعي، والله أعلم.

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٢/١٨٢).

(٤) «نهاية الوصول» (٦/٢٦١٦).

(٥) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وإليه حول في ٢، وفي ٣: «كما ندر مخالفه».

[خرق الإجماع]

(ص):

وخرقه حرام، فعلم تحريم إحداث ثالث والتفصيل إن خرقاه، وقيل: خارقان مطلقا، وأنه يجوز إحداث دليل أو تأويل أو علة إن لم يخرق، وقيل: لا.

(ش):

خرق الإجماع حرام، لأن الله توعد عليه بقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، ولا خلاف فيه إذا كان عن نص، فإن كان عن اجتهاد فحكى القاضي عبد الجبار قولا أنه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم، لأنه قول صادر عن اجتهاد فيجوز خلافه[1]، والصحيح المنع؛ لأن الإجماع إذا وجد بأي دليل كان.. صار حجة، وحرم خلافه.

وفرع المصنف عليه مسائل:

إحداها: [إحداث قول ثالث]

أنه يحرم إحداث قول ثالث في مسألة واحدة، فإذا اختلف أهل العصر على قولين فهل لمن بعدهم إحداث ثالث؟، فيه مذاهب:

(١) حكاه عن الحاكم صاحب «المختصر»، وانظر «المعتمد» لأبي الحسين (٢/٤٩٥).

أصحها: المنع مطلقا، وعليه الجمهور، كما إذا أجمعوا على قول واحد حرم إحداث ثان.

والثاني: الجواز.

وأشار المصنف بفاء التفريع إلى أنه لا يجوز ثالث مع اعتقاد أنه خارق، بل من جوز الثالث اعتقده غير خارق، ومن منعه اعتقده خارقا.

والثالث: وهو الحق عند المتأخرين، أن الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه كان خارقا فيكون حراما، وإلا جاز، ومثاله أن الشافعي يقول: ما أسكر كثيره فقليله حرام، سواء ماء العنب - وهو المسمى بالخمر - أو غيره، وأبو حنيفة يقول: المسكر من كل شيء حرام، وأما غير المسكر فإن كان خمرا فكذلك، وإلا فلا يحرم منه إلا القدر المسكر، فمن قال بحل ما لا يسكر من خمر وغيره، وقصر التحريم على القدر المسكر من كل شيء.. فقد خرق الإجماع، لأن قوله في الخمر لم يقل به أحد(١).

---

(١) قال العراقي: «ومُثِّل ذلك بمسألة الجد والإخوة، فإن العلماء بين حاجب للإخوة وبين مشرك لهم معه في الإرث، فالقول بحجبهم له مطلقا خارق لما أجمعوا عليه من توريثه بكل حال، فإن قلت: في «**المحلى**» لابن حزم قول بحجب الجد بهم.. قلت: يحتمل أن هذا إن ثبت سابق أجمعوا بعده على خلافه، أو متأخر عن الإجماع فهو حينئذ فاسد غير معتد به، والله أعلم».

الثانية: [إحداث التفصيل]

إذا لم يفصل أهل العصر بين مسألتين، بأن قال بعضهم بالحل فيهما، وآخرون بالتحريم فيهما، وأراد من بعدهم التفصيل.. فإن قالوا: لا فصل بين هاتين المسألتين.. امتنع التفصيل بالاتفاق؛ لأنه إجماع صريح كغيره من الإجماعات، كذا قاله الهندي[(١)]، لكن الخلاف فيه ثابت، ومثله ما إذا لم ينصوا عليه بل يعلم اتحاد الجامع بين المسألتين كتوريث العمة والخالة لأنه رفعُ مجمعٍ عليه، وإلا.. فقيل: لا يجوز الفرق، وقيل: يجوز، وهو المختار.

وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «**والتفصيل**» أي: ويحرم التفصيل[(٢)].

وقوله: «**إن خرقاه**» قيد في هذه والتي قبلها، وقوله: «**وقيل: خارقان**» راجع إليهما أيضا، وخرقه يتصور بما إذا نصوا على عدم الفصل أو علم اتحاد الجامع.

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٦/ ٢٥٣٤)، وقد سبقه إليه أبو الحسين البصري في «المعتمد» (٢/ ٥٠٨).

(٢) قال المصنف في «الإبهاج» (٥/ ٢٠٨٣): «لعلك تقول ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها، مع أن القول بالتفصيل إحداث لقول ثالث، ويعتضد بأن الآمدي [«الإحكام» (١/ ٣٥٠-٣٥٦)] لم يفرد هذه المسألة بالذكر، بل ذكرها في ضمن تلك؟»، قال: «وحاصل ما ذكره القرافي [«نفائس الأصول» (٦/ ٢٦٥٩)] في الفرق: أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعددا، والأولى مخصوصة بما إذا كان محله متحدا»، قال العراقي: «كذا فرق القرافي وغيره، ويمكن أن يقال: تلك مفروضة في الأعم من كون المحل متعددا وكونه متحدا، وهذه في كونه متعددا، فالأولى أعم».

الثالثة: [إحداث الدليل والتأويل والتعليل]

إذا استدل المجمعون بدليل على حكم أو ذكروا له تأويلا [أو علة[1]].. فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل أو علة؟، فإن كان فيه إلغاء الأول وإبطاله لم يجز؛ لأنه يقتضي إبطال ما أجمعوا عليه، وخرق الإجماع حرام، وإن لم يكن فيه ذلك.. فالأكثرون على الجواز؛ لأنه قد يكون على الشيء أدلة، وقيل: لا يجوز لأن التأويل الجديد والدليل الجديد ليس سبيلا للمؤمنين، فوجب أن لا يجوز قبوله[2].

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «أقر عليه»، وكأنه تصحيف.

(٢) ورد بهامش ٢ ما نصه: «حاشية: هذا إذا لم يقولوا: لا دليل أو لا علة إلا ما ذكرناه، فإن قالوا.. قال أبو عمرو وصاحب «**الاستقصاء**»: لا يجوز الإحداث قولا واحدًا، وقال القاضي عبد الوهاب: إن كان الدليل الثاني مما يتغير دلالته فإجماعهم على منع كونه دليلا صحيح مثل الخصوص والمجاز والنسخ، وإن لم تتغير دلالته فلا يصح هذا الإجماع، ذكره في «الملخص»، من شرح تاج الدين السبكي»، وانظر «رفع الحاجب» (٢/٢٣٨-٢٣٩).

[منع ارتداد الأمة أو اتفاقها على جهل أو خطأ]

(ص):

وأنه يمتنع ارتداد الأمة سمعا، وهو الصحيح.

(ش):

اختلفوا في إمكان ارتداد الأمة في عصر من الأعصار سمعا لا عقلا، فمنهم من جوزه، والمختار الامتناع؛ لأنه خطأ وضلال، وهما منفيان عن الأمة بالأحاديث الدالة على عصمتها عن الخطأ.

وأشار المصنف بقوله: «سمعا» إلى عدم امتناعه عقلا.

(ص):

لا اتفاقها على جهل ما لم تكلف به على الأصح؛ لعدم الخطأ.

(ش):

يمتنع جهل جميع الأمة بما كلفوا به، كالجهل بكون الوتر واجبا أم لا، وهل يجوز أن تشترك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به كالتفاضل بين عمار وحذيفة مثلا؟.

ذهب كثيرون إلى الجواز؛ لأن عدم العلم به ليس بخطأ، لأن الخطأ في الشرعيات عبارة عن عدم [مصادفة الحكم أو عدم

مصادفة طريقه، فلا يلزم من إجماعهم على عدم[1]] العلم به إجماعهم على الخطأ.

وذهب قوم إلى المنع؛ لأنهم لو أجمعوا عليه لكان عدم العلم سبيلا، فكان يجب اتباعهم فيه، فيحرم تحصيل العلم به، وهو ضعيف؛ لأن عدم العلم ليس بسبيل لهم، لأن السبيل ما يختاره الإنسان من قول أو عمل.

واعلم أن ابن الحاجب لم يذكر هذه المسألة، وإنما ذكر مسألة هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به[2].

وقال الهندي[3]: «[الحق[4]] الخلاف فيه مرتب على الخلاف السابق، فمن منع هناك منع ههنا بطريق الأولى، ومن جوز ثَم اختلفوا هنا، فمنهم من جوزه، ومنهم من منع، ومنهم من فصّل، فجوز فيما إذا كان [عملهم[5]] موافقا لمقتضاه دون ما ليس كذلك، وهو الأولى؛ لأنه لا يجوز ذهولهم عما كلفوا به، وإلا لزم إجماعهم

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢/٢٥٦-٢٥٧).

(٣) «نهاية الوصول» (٦/٢٦٧٨).

(٤) كلمة «الحق» زيادة أقحمتها من «نهاية الوصول» للفائدة.

(٥) كلمة «عملهم» من «نهاية الوصول»، وفي ٢ و ٣ و ٤: «علمهم».

على الخطأ، ووجه ترتيب الخلاف فيه على الخلاف السابق أن عدم التكليف ههنا لأمر عارض، وهو عدم علمهم به، وأما في السابقة فبالأصالة».

(ص):

وفي انقسامها فرقتين كل مخطئ في مسألة.. تردد مثاره: هل أخطأت.

(ش):

هل يجوز انقسام الأمة إلى قسمين كل قسم مخطئ في مسألة أخرى غير مسألة صاحبه، كاتفاق شطر الأمة على أن الترتيب في الوضوء واجب وفي الصلوات الفائتة لا يجب، واتفاق الشطر الآخر على أن الترتيب في الفوائت واجب وفي الوضوء غير واجب؟، فذهب الأكثرون إلى المنع؛ لأن خطأهم في المسألتين لا يخرجهم من أن يكونوا قد اتفقوا على الخطأ، وهو منفي عنهم، وجوزه المتأخرون؛ لأن المخطئ في كل واحدة بعض الأمة.

ومثار الخلاف أن المخطئين في المسألتين جميعا كل الأمة أو بعضهم.

[منع الإجماع المضاد لإجماع سابق]

(ص):

وأنه لا إجماع يضاد إجماعا سابقا خلافا للبصري.

(ش):

ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع البت على خلافه، لأنه مستلزم تعارض دليلين قطعيين وإنه ممتنع، وذهب أبو عبد الله البصري إلى أنه غير ممتنع، لأنه لا امتناع في جعل الإجماع على قول حجة قاطعة ما لم يطرأ عليه إجماع آخر كما في الإجماع على تجويز الأخذ بكلا القولين وتجويز الاجتهاد، لكن لما أجمعوا على أن كل ما أجمعوا عليه على وجه البت فإنه حق واجب العمل به في جميع الأمصار أمنا من وقوع هذا الجائز[1]، فعدم الجواز عنده مستفاد من الإجماع الثاني، لا من الإجماع الأول، وعند الجماهير هو مستفاد من الإجماع الأول من غير حاجة إلى الثاني.

والحاصل أن تبين كون الإجماع حجة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف له عند الجماهير، وعند البصري لا يقتضي ذلك؛ لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية إمكان حصول إجماع آخر.

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/٤٩٧).

[منع معارضة الإجماع بدليل]

(ص):

وأنه لا يعارضه دليل، إذ لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون.

(ش):

الإجماع لا يعارضه دليل؛ لأن ذلك إن كان قطعيا فمحال، لأن تعارض دليلين قطعيين محال، لأنه يقتضي خطأ أحدهما، وإن كان ظنيا كالقياس وخبر الواحد فظاهر، لأن الظني لا يعارض القطعي، وتقديم القطعي على الظني ليس من باب الترجيح.

وعلم من إطلاقه الدليل أنه لا فرق فيه بين أن يكون نصا أو إجماعا آخر، وتعارض الإجماعين مستحيل، لاقتضاء أن يكون أحدهما خطأ وباطلا، وهو غير جائز على الإجماع، بخلاف النصين، فإنه يحتمل أن يكون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا.

وعلم منه أن كلامه في الإجماع القطعي، أما الظني فتجوز معارضته بالإجماع [القطعي؛ لأن الإجماع[1]] المتفق عليه أولى من المختلف فيه.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٢ و ٣.

[موافقة الإجماع خبرًا لا يدل على أن الخبر مستنده]

(ص):

وأن موافقته خبرا لا تدل على أنه عنه، بل ذلك الظاهر إن لم يوجد غيره.

(ش):

الإجماع الموافق لمقتضى دليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون مستندا إلى ذلك الدليل، لاحتمال أن يكون له دليل آخر وهو مستنده ولم ينقل إلينا استغناءً بالإجماع، هذا قول الجمهور.

وعن أبي عبد الله البصري: أنه يكون مستنده، ويجب تأويله على أنه أراد أن ذلك هو الظاهر إذا لم يوجد في المسألة دليل سواه، لا أنه كذلك على سبيل الوجوب، وحكاه ابن برهان في «**الوجيز**» عن الشافعي أيضا[1].

وموضع الخلاف في خبر الواحد، فإن كان متواترًا فهو عنه بلا خلاف، قاله عبد الوهاب، فكان حق المصنف تقييد الخبر بالآحاد.

ولينظر في هذا المسألة مع قول المصنف فيما سبق في «باب الأخبار»: «**وأن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه، وثالثها:**

---

(١) انظر «الوصول إلى الأصول» (٢/١٢٨).

إن تلقوه بالقبول»، فإن كون مستند الإجماع ودلالة الإجماع على صدقة متقارب(١).

وقد اقتصر ابن السمعاني على إيراد هذه هنا وقال: «إنها تنبني على مسألة أخرى، وهي أن الإجماع يكون منعقدا على الحكم الثابت بالدليل أو على الدليل الموجب للحكم»، قال: «(والصحيح) الأول، لأن الحكم هو المطلوب من الدليل، ولأجله انعقد الإجماع»(٢).

---

(١) قال العراقي: «تلك المسألة في الاستدلال بذلك على صحة الخبر، وهي كعمل العالم على وفق خبر لا يدل على صحته، فالبحث هناك عن الأخبار وصحتها، وهذه المسألة بعد صحة الخبر لا تدل موافقة الإجماع له على أنه ناشئ عنه، فهذا من مباحث الإجماع هل يتعين أن يكون سنده هذا الخبر أو يجوز أن يكون غيره، والله أعلم».

(٢) انظر «القواطع» (٢/٧٣٨)، وكلمة «والصحيح» بين القوسين من ٤، وفي ٢ و ٣: «وأصحها».

(ص):

خاتمة: [حكم جاحد المجمع عليه]

جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر قطعا، وكذا المشهور المنصوص في الأصح، وفي غير المنصوص تردد، ولا يكفر جاحد الخفي ولو منصوصا.

(ش):

من جحد مجمعا عليه فله أحوال:

أحدها: أن يكون ذلك المجمع عليه معلوما من الدين بالضرورة كأركان الإسلام، فهو كافر قطعا، وليس كفره من حيث إنه مجمع عليه، بل بجحده ما اشترك الخلق في معرفته، ولأنه صار بخلافه جاحدا لصدق الرسول.

واعلم أنه قد يستشكل قولهم: «المعلوم من الدين بالضرورة»، فإنه ليس في الأحكام الشرعية على قاعدة الأشعرية شيء يعلم كونه حكما شرعيا إلا بدليل، وجوابه: أنها ثبتت بأعظم دليل، وإنما سميت ضرورية في الدين من حيث أشبهت العلوم الضرورية في عدم تطرق الشك إليها واستواء الخواص والعوام في دركها.

الثانية: أن لا يبلغ رتبة الضروري، لكنه مشهور، فينظر، فإن كان فيه نص كالصلوات.. ففي تكفيره خلاف، والأصح نعم، وإن لم يكن فيه نص.. ففي الحكم بتكفيره خلاف، وصحح النووي في «باب الردة» (١٠/ ٦٥) التكفير، ونقل الرافعي في «باب حد الخمر» (١١/ ٢٧٤) عن الإمام أنه «لم يستحسن إطلاق القول بتكفير المستحل، وقال: كيف نكفر من خالف الإجماع ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع، وإنما نبدعه ونضلله؟!، وأوَّلَ ما ذكره الأصحاب على ما إذا صدَّق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع ثم خالفه، فإنه يكون ردًّا للشرع»[1].

الثالثة: أن يكون خفيا لا يعرفه إلا الخواص، كفساد الحج بالوطء قبل الوقوف، وتوريث بنت الابن السدس مع بنت الصلب، فإذا اعتقد المعتقد في شيء من هذا أنه خلاف إجماع العلماء لم نكفره، لكن نحكم بضلاله وخطئه، ولا فرق في هذا القسم بين المنصوص عليه وغيره، لاشتراك الكل في الخفاء، ولا يعلم فيه خلاف، وأنكروا على ابن الحاجب حيث أوهمت عبارته حكاية قول فيه بالتكفير[2].

وهذا التقسيم المذكور يَلُم شعث المسألة ويزيل كل إشكال، فجزى الله المصنف خيرا، وختم لي بالحسنى بمنه وكرمه.

---

(١) انظر «نهاية المطلب» لإمام الحرمين (١٧/ ٣٢٦).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢/ ٢٦٦).

(ص):

الكتاب الرابع في القياس

[تعريف القياس]

وهو: حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل، وإن خص بالصحيح.. حذف الأخير.

(ش):

المراد بـ«**حمل معلوم على معلوم**»: إلحاقه به، وليس المراد بـ«**المعلوم**» مطلق متعلق العلم فقط، بل ومتعلق الاعتقاد والظن، والفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور(١).

وإنما قال: «**معلوم**»، ولم يقل: «**موجود**»، ولا «**شيء**»؛ لجريان القياس في المعدوم والموجود، ممكناً كان أو ممتنعاً، فإن القياس يجري فيهما جميعاً، و«الشيء» لا يطلق على المعدوم.

وإنما لم يذكر بدل المعلوم «**الأصل**» و«**الفرع**» كما عبر به ابن الحاجب(٢)؛ لرفع إيهام كون الفرع والأصل وجوديين، وليس بشرط، ثم إن الأصل والفرع إنما يعقلان بعد معرفة القياس، فتعريف القياس بهما دور.

---

(١) يعني: العلم بمعنى التصور، فهو بهذا المعنى يتناول العلم اليقيني والاعتقاد والظن، وانظر «منع الموانع» (٢٠٨-٢١١) و«الغيث الهامع».

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ١٤٠-١٤١).

نعم، في التعبير بالأصل والفرع فائدة، وهي: خروج ما لو كان أحدهما ليس أصلاً للآخر، فلا يكون قياساً، كالبر والشعير المتساويين في علة حرمة الربا، فإن أحدهما ليس أصلاً للآخر، لأن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص.

وإنما قال: «**في معلوم آخر**»؛ لأن القياس هو الإلحاق، فيستدعي وجود شيئين.

وإنما قال: «**لمساواته في علة حكمه**»؛ لأن القياس لا يوجد بدون العلة، واحترز به من إثبات الحكم بالنص، فإنه لا يكون قياساً، كما لو ورد نص يخص الأرز بتحريمه الربا كما ورد في البر، وقد يخرج به حمل أحد الشيئين على الآخر إذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل، فليس من شرط القياس المساواة، بل زيادته عليه كذلك، وكذا يخرج به حمله عليه لمجرد نفي الفارق بينهما مع أنه من أنواع القياس.

وإنما عدل عن قولهم: «لاشتراكهما في علة الحكم» إلى قوله: «**لمساواته**»؛ لأمرين:

أحدهما: أن القياس لغة: المساواة، فلفظ المساواة يطابق معناه اللغوي، بخلاف لفظ الاشتراك.

ثانيهما: أن لفظ المشاركة يصدق بوجهين:

أحدهما: المناصفة، تقول: «شارك زيد عمراً»، أو «اشترك زيد مع عمرو في المال»، وهذا ليس مرادهم في قولهم: «شارك الفرع الأصل في علة حكمه»، لأن العلة لم تقسط عليهما حتى كان في كل منهما بعضها، ولا تُجَزَّى فيما بينهما.

وثانيهما: المساواة، كما تقول: «اشترك زيد وعمرو في الإنسانية»، أي: تساويا فيها، وهذا هو المقصود.

وأما لفظ المساواة.. فلا يستعمل إلا في هذا المعنى، فكان ذكره أولى من لفظ الاشتراك[١].

هكذا قرره المصنف[٢]، وأحسن منه أن يقال: إنما عبر بالمساواة دون المشاركة؛ لأن المشاركة في أمر ما لا توجب استواءهما في الحكم، ما لم يكن ذلك الأمر فيهما بالسواء، أو بالقرب من السواء، أما لو اختلفا فيه من الجهة التي بها يقتضي الحكم لكان ذلك فرقاً يمنع التسوية بينهما.

ولك أن تقول: قوله: «**في علة حكمه**» كان ينبغي تجنبه كما تجنب لفظ «**الأصل**» و«**الفرع**»، لأن العلة من أركان القياس، فلا

---

(١) وذلك؛ اجتنابًا للفظ المشترك في التعريفات والحدود.

(٢) لم أطلع على تقرير المصنف ذلك في تآليفه، والعبارة المنتقدة للبيضاوي في «المنهاج»، ومع ذلك سكت عليها المصنف في «الإبهاج» (٦/ ٢١٦٢).

يمكن تعريفها إلا به، فأخذها في تعريف القياس يلزم [منه[١]] الدور، ولهذا قال بعضهم: «**لاستوائهما في مشعور به**»[٢].

وإنما قال: «**عند الحامل**»؛ ليشمل الصحيح والفاسد في نفس الأمر، والحد لماهية القياس الذي هو أعم من الصحيح والفاسد، خلافاً لمن ظن أن التعريف إنما يكون للصحيح، وليس كذلك، بل القياس من حيث هو، ثم إذا أريد تخصيصه بالصحيح حذف قوله: «**عند الحامل**».

وإنما عبر بـ«**الحامل**» دون «المجتهد»؛ لأنه ليس من شرط القياس الاجتهاد، فقد يقيس على أصول إمامه.

واعلم أن أصل هذا التعريف للقاضي أبي بكر[٣]، وإنما اختاره المصنف لأن المحققين من أصحابنا عليه، وبينوا وهم من أشار بالاعتراض إليه، وتبين به أن قول القاضي: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» ليس هو من تمام الحد كما توهم ابن الحاجب، فأورَد عليه أن إثبات الحكم فيهما معاً ليس هو القياس، وليس كذلك،

(١) كلمة «من» كذا في «**الغيث الهامع**» حيث نقل كلام المصنف بحروفه، ولم ترد في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ويظهر حسن إثباتها.

(٢) قال العراقي: «فإن أجيب عن ذلك بأنه العلة من حيث هي غير مستلزمة للقياس، فإنها قد تكون قاصرة، ولا قياس معها.. فهذا مردود؛ لأن القاصرة لا اشتراك فيها ولا مساواة، فلم تتناولها عبارته، والله أعلم».

(٣) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/١٤٥).

وإنما التعريف تَمّ عند ما قاله المصنف، ثم هذه الزيادة بيان للحمل، فإن الحمل والإلحاق له جهات كثيرة، وكذلك اعتراضُه بأنه جعل الحمل جنساً، وهو غير صادق على القياس؛ لأنه ثمرة القياس، لا نفس القياس.. ضعيف؛ لأن الحمل ليس ثمرة القياس، بل ثمرته هو العلم بثبوت حكم الفرع[1].

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/١٤٩-١٥٤).

(ص):

[حجية القياس وبيان ما يجري فيه]

وهو حجة في الأمور الدنيوية، قال الإمام: اتفاقاً، وأما غيرها.. فمنعه قوم عقلاً، وابن حزم شرعاً، وداود غيرَ الجلي.

(ش):

إذا علمنا أن الحكم في الأصل معلل بكذا، وعلمنا ذلك الوصف في صورة النزاع.. علمنا مثل ذلك الحكم فيها بلا خلاف بين العقلاء، فأما إذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين، أو إحداهما ظنية.. كان حصول ذلك الحكم في صورة النزاع ظنياً لا محالة، وهذا النوع لا يفيد العلم والجزم بالنتيجة، بل إن كان ذلك في الأمور الدنيوية.. فقد اتفقوا على وجوب العمل به، كما في الأدوية والأغذية والأسفار، وإنما الخلاف في الأمور الشرعية، كذا قاله الإمام الرازي(١)، وإنما صرح به المصنف؛ ليبرأ من عهدته.

---

(١) انظر «المحصول» (٥/١٩-٢٠).

ثم منهم من منع العمل به عقلاً، وهو مذهب طائفة من الشيعة والمعتزلة على ما حكاه القاضي أبو الطيب[١]، ومنهم من خص الامتناع عقلاً بشرعنا كالنظام[٢].

ومنهم من منعه شرعًا كابن حزم، وصنف فيه رسالتين[٣].

والقائلون بهذا منعوه مطلقاً.

وعن داود: غير الجلي، أما الجلي فلا ينكره، وإنما قال: «**غير الجلي**»؛ ليشمل المساوي، كذا حكاه الآمدي[٤].

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ١٥٤)، ثم إن القاضي نقله عن الشيعة خلفها وسلفها، وظاهر عبارة الشارح تخصيصه بطائفة منهم، ومراده الإمامية كما أشار إليه العراقي، قال: «وذهبت الزيدية منهم إلى أنه حجة».

(٢) قال الرازي في «المحصول» (٥/ ١٠٧): «واحتج عليه بأن مدار هذا الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس في هذا الشرع».

(٣) انظر «الإحكام» لابن حزم (٧/ ٥٥)، ولابن حزم في إبطال القياس كتاب «النكت الموجزة في إبطال القياس والتعليل والرأي» و«كشف الالتباس لما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس» و«الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل» و«الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس»، وانظر مقدمة «الصادع» (٢٨٦-٢٨٩) للشيخ مشهور حسن آل سلمان.

(٤) انظر «الإحكام» للآمدي (٤/ ٣١)، وزاد المصنف في «الإبهاج» (٦/ ٢١٨٢) عزوه إلى نقل ابن حزم عنه، لكن كلام ابن حزم لا يسعف هذا العزو، ولا أدري أين اطلع إلى هذا النقل في كلام ابن حزم، بل إنه رد في «الإحكام»

لكن داود وإن قال بالجلي، وهو: ما كان الملحق أولى بالحكم من الملحق به.. لا يسميه قياساً، فاستدراك المصنف ليس على وجهه، وابن حزم أعلم بمذهبه، قال في كتاب «**الإحكام**» (٨/ ٩١): «وداود وأصحابه لا يقولون بشيء من القياس، سواء كانت العلة فيه منصوصة أو غيره»[١].

وقال الأستاذ أبو منصور في كتاب «**التحصيل**»: «وأما داود الأصفهاني والنظام.. فإنهما [أسرفا[٢]] القول في نفي القياس، أما داود.. فإنه قال: لو قيل لنا: «حرمت المسكر لأنه حلو» لم يدل ذلك على تحريم حلو آخر».

والمنقول عن ابن حزم أنه يدعي أن المنصوص يستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج، حتى أنه نفى دلالة فحوى الخطاب وتنبيهه في معنى الأصل ونحوه

(١٣٨/٧) على جميع المسائل التي ألزم بها داود القول بالقياس، وأظنه لذلك أفرد الشارح الآمدي بهذا العزو، والله أعلم.

(١) ونقل عنه إمام الحرمين في «البرهان» (٢/ ٧٥١، ف: ٦٩٣) و«التلخيص» (٣/ ١٥٥) والغزالي في «المستصفى» (٣/ ٤٩٤) منعه مطلقا، ونقل عنه الرازي في «المحصول» (٥/ ٢٤) إحالته عقلا، قال العراقي: «لكن ما حكاه عنه الآمدي أثبت، لكونه حكاه عنه ابن حزم، وهو أعرف بمذهبه»، قلت: قد عرفت ما في هذا النقل.

(٢) كلمة «أسرفا» كذا في «البحر المحيط» (٥/ ٢١)، وفي ٢: «أعرقا»، وقد يقرأ على أنه «أغرقا»، وفي القسم الرديء من ٤: «أفرقا»، وفي ٣: «اعترضا».

من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على العام.

وعكس هذا قول إمام الحرمين أن القياس يحتاج إليه في معظم الشريعة؛ لقلة النصوص الدالة على الأحكام[1].

والحق التوسط، وهو إثبات النصوص على أكثر الحوادث، وما خرج عن ذلك استعمل فيه القياس، لا سيما القياس في معنى الأصل وفحوى الخطاب، فإنه من دلالة اللفظ عند قوم.

(ص):

وأبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات.

(ش):

مثال الحدود: إيجاب قطع النباش قياساً على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية، **ومثال الكفارات**: إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطئ، **والمقدَّر**: كأعداد الركعات، **والرخص**: ظاهر.

ومنع أبو حنيفة ذلك كله؛ لأن الحد يدرأ بالشبهة، والمقدَّر غير معقول.

وعندنا هو حجة في الجميع؛ لعموم الأدلة، ودرء الحد بالشبهة.. مردود بإثباتها بخبر الواحد والشهادة الظنيين.

---

(١) انظر «البرهان» (٢/ ٧٤٣، ف: ٦٧٦-٦٧٧).

هكذا حكى الخلاف في «**المحصول**» (٣٤٩/٥) قال: «وحاصل هذه المسألة أنه هل في الشريعة جملة من المسائل التي لا يجري القياس فيها؟»، وما ذكروه لا ينفي ذلك.

وأشار الشافعي إلى أن الحنفية قد ناقضوا أصلهم فأوجبوا الكفارة بالإفطار بالأكل قياساً على الإفطار بالجماع، وفي قتل الصيد خطأً قياساً على قتله عمداً، وقاسوا في التقديرات حتى قالوا في الدجاجة إذا ماتت في البئر: يجب كذا وكذا دلو، وفي الفأرة أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع، فيكون قياسًا.

وقال القاضي أبو الطيب في «باب الحجر» من «**تعليقه**»: «التقدير عندنا بمنزلة سائر الأحكام، ويثبت بما يثبت به سائر الأحكام، وقال أبو حنيفة: لا يثبت إلا بتوقيف أو اتفاق، وناقض في تقدير مدة الرضاع، وتقدير العدد الذي تنعقد به الجمعة، وتقدير مسح الرأس، بما ليس فيه توقيف ولا اتفاق».

واعلم أن ما قاله الإمام وتبعه المصنف في أن الشافعي يجوز القياس في الكل.. صحيح فيما عدا الرخص، أما الرخص.. فلا؛ لأنه نص في «الأم» على المنع، فقال في آخر «صلاة العيد»[1]: «ولا

---

(١) كذا في النسخ، وإنما وجدته في آخر «صلاة العذر» من «الأم» (١٧٥/٢).

تُعدَّى بالرخصة مواضعها»، وكذا نقله «**البويطي**» (١٠٥٧، ف: ٣٧٠٥)[(١)].

(ص):

وابن عبدان ما لم يضطر.

(ش):

قال أبو الفضل بن عبدان من أصحابنا في كتاب «**شرائط الأحكام**»: «من شرط القياس حدوث حادثة تؤدي الضرورة إلى معرفة حكمها، وأن لا يوجد نص يفي بإثبات حكمه».

وقد حكاه ابن الصلاح في «**طبقاته**» (٥٠٧) عنه ثم قال: «وعد هذا الثاني شرطاً في موطن التحقيق غريب، وإنما يعرف ذلك بين المتناظرين في مقام الجدل، وأما الشرط الأول فطريق يأباه وضع الأئمة الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة».

---

(١) ونحوه في «الرسالة» (٥٤٦، ف: ١٦٠٨)، وقال العراقي: «ما ذكرناه من جريان القياس في الرخص هو مذهب الشافعي»، وأجاب عما أورده الشارح بأنه «لعل له في ذلك قولين، ويدل له اختلاف جوابه في جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياسا».

قلت: كتب الشافعي طافحة بمنع القياس على الرخص، وفي مثل معناه القياس على المخصوص من العموم، فلا وجه لرده أو حكاية قولين فيه، والله أعلم.

(ص):

وقوم في الأسباب والشروط والموانع.

(ش):

الحكم الثابت من جهة الشرع نوعان:

أحدهما: إثبات الأحكام ابتداء من غير ربط بالسبب، وهو قابل للتعليل والقياس باتفاق القائلين بالقياس.

والثاني: نصب الأسباب والشروط والموانع عللاً للأحكام، كجعل الزنا موجباً للحد، وجعل الجماع موجباً للكفارة، فالجمهور على أنها قابلة للقياس مهما ظهرت العلة المتعدية، كقياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد، ومنعه قوم؛ لأنه لا يحسن أن يقال في طلوع الشمس أنه موجب للعبادة كغروبها، واختاره الآمدي وابن الحاجب والبيضاوي[١]، لكن الإمام في «**المحصول**» (**٥/ ٣٤٥**) حكى عن أصحابنا الجواز[٢]، وعليه جرى المصنف، وقال في «**شرح المختصر**» (**٤/ ٤١٢**): «المختار عندي: إن قلنا بعود

(١) انظر «الإحكام» (٤/ ٧٩) و«الإبهاج» (٦/ ٢٢٦٣) و«رفع الحاجب» (٤/ ٤١١).

(٢) لم أجد في «المحصول» الحكاية المشار إليها، وكذلك لم يعزها الشارح إليه في «البحر المحيط» (٥/ ٦٦)، وعبارة الرازي: «المشهور أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب»، ثم اشتغل بالاستدلال له.

السببية للأحكام صح، وإلا فالوقف»[١]، وكلام الهندي يقتضيه، فإنه قال محتجاً على الجواز[٢]: «لنا أن السببية حكم شرعي، فإذا عقلت علتها، ووجدت في صورة أخرى.. وجب إلحاقها به؛ لأدلة القياس، وقياساً على الأحكام التي هي غير السببية».

وجعل المقترح هذا الخلاف مبنياً على أن الخلاف في أن حكم السببية من خطاب الوضع أو خطاب التكليف.

واعلم أن جريانه في الشروط والموانع قل من ذكره، وقد صرح به إلكيا الطبري، قال: «وقد نفى الشافعي اشتراط الإسلام في الإحصان إلحاقاً له بالجلد، فقال: الجلد أعلى أنواع العقوبة، ثم استوى فيه أبكار المسلمين والكفار، فالرجم كذلك».

(ص):

وقوم في أصول العبادات.

(ش):

منع الحنفية والجبائي إثبات أصول العبادات بالقياس، وبنوا عليه أنه لا يجوز إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس محتجين بأنه لو جاز لأمكن إثبات عبادة مستقلة قياساً على العبادات المشروعة بجامع المصالح المتعلقة بالعبادات.

(١) ونحوه في «الإبهاج» (٦/٢٢٦٧).

(٢) «نهاية الوصول» (٧/٣٢١٣-٣٢١٤).

وذهب أصحابنا إلى الجواز؛ لعموم أدلة القياس، وأجابوا عن شبههم بأن ذلك ليس من القياس في شيء، بل هو تشريع باطل.

(ص):

وقوم الجزئي الحاجي إذا لم يرد نص على وفقه كضمان الدرك.

(ش):

هذا الخلاف لا يعرف في كتب الأصول، وإنما ذكره الشيخ صدر الدين ابن الوكيل في «**الأشباه والنظائر**» (٥٧-٥٨)، ومنه أخذ المصنف، فقال: «القياس الجزئي إذا لم يرد من النبي ﷺ بيان على وفقه، مع عموم الحاجة إليه في زمانه أو عموم الحاجة إلى خلافه، هل يعمل بذلك القياس الجزئي؟، فيه خلاف أصولي، وبيانه بصور»، فذكر منها: ضمان الدرك، «القياس الجزئي يقتضي منعه؛ لأنه ضمان ما لم يجب، ولكن عموم الحاجة إليه لمعاملة الغرباء وغيرهم يقتضي جوازه، فقال ابن سريج بالمنع على مقتضى القياس، وخرجه قولاً، والأصح صحته بعد قبض الثمن، لا قبله؛ لأنه وقت الحاجة المؤكدة».

(ص):

وآخرون في العقليات.

(ش):

منع قوم من الحشوية وغلاة الظاهرية القياس في العقليات، والجماهير على الجواز، ومثاله: قول أصحابنا في مسألة الرؤية: «الله تعالى موجود، وكل موجود يرى، فيكون مرئياً».

وإذا قلنا به.. فلا بد من جامع عقلي، وإلا لكان الجمع تحكماً محضاً، كتوغل الفلاسفة وأهل البدع في مسائل العقائد في ذلك.

وادعى ابن برهان في «**الوجيز**» أن المحققين على أنه ليس في المعقولات قياس، وإنما يتعرف حكم التفصيل بها من الجملة، والقياس الصحيح هو الشرعي(١).

---

(١) انظر «الوصول إلى الأصول» (٢/٢٢٣)، وقد أُعْلم في ٢ على بداية هذه الفقرة بعلامة «حـــ» وكتب على آخره «إلى»، وكأنه يشير إلى حذفها، ثم إن في ضبطه أيضًا خلل، حيث كتب فيها: «وإنما يتعرف حكم التفصيل بها من جملة القياس...» ولا يظهر له وجه من المعنى، والإصلاح من ٣ و ٤.

(ص):

وآخرون في النفي الأصلي.

(ش):

اختلفوا في أن النفي الأصلي هل يعرف بالقياس بعد اتفاقهم على أن استصحاب حكم العقل كاف فيه؟، قال في «المستصفى» (٣/ ٦٩٢): «والمراد بالنفي الأصلي: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع».

ومثاله: إذا وجدنا صورة لا حكم لله فيها، ثم وجدنا أخرى تشبهها، فهل يبحث عن حكمها أيضًا، أَوْ لَا، بل نقيسها على التي بحثنا عنها ولم نعلم حكمها؟، قيل: يجوز، وقيل: يمتنع، وتوسط الغزالي والإمام، قالا: «يجوز بقياس الدلالة، وهو: أن يستدل بانتفاء آثار الشيء وانتفاء خواصه على عدمه، ولا يجوز[1] بقياس العلة؛ لأن العدم الأصلي أزلي، والعلة حادثة بعده، فلا يعلل بها»[2]، وعزاه الهندي للمحققين[3].

---

(١) كلمة «ولا يجوز» كذا في ٣، وكذلك في ٢ ثم شطب على «يجوز» وألحق بالهامش: «يعرف»، وعليها علامة التصحيح، وكذلك هو في القسم الرديء من ٤، وقد يقال بأن الأحسن أن يقال: «لا بقياس العلة»، وهو الأقرب إلى سياقة «نهاية الوصول» للهندي (٧/ ٣٢١١)، ومنه نقل المصنف هذا النص، وزاد عزوه للغزالي والرازي، والله أعلم.

(٢) انظر «المستصفى» (٣/ ٦٩٢) و«المحصول» (٥/ ٣٤٦-٣٤٧).

(٣) انظر «نهاية الوصول» (٧/ ٣٢١١).

ولقائل أن يقول: العلل الشرعية معرفات، ولا يمتنع تأخرها[١].

واحترز المصنف بـ«**الأصلي**» عن العدم الطارئ، فإنه يجري فيه القياسان بالاتفاق؛ لأنه حكم شرعي حادث، فهو كسائر الأحكام الوجودية[٢].

(ص):

وتقدم قياس اللغة.

(ش):

أي: في «فصل اللغات»، فأغنى عن إعادته، ونبه عليه؛ لئلا يعتقد إخلاله به، لما جرت عادتهم بذكره هنا.

(ص):

والصحيح حجة إلا في العادية والخِلقية.

(ش):

هذا الاستثناء ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ومثله بأقل الحيض أو النفاس وأكثره، وأقل مدة الحمل وأكثره، فلا قياس فيه؛ لأن معناها لا يعقل، بل طريق إثباتها خبر الصادق.

---

(١) في ٢ وضع على أول هذه الفقرة وآخرها علامة «حــ، إلى».

(٢) انظر «نهاية الوصول» (٧/ ٣٢١٢).

لكن ذكر الماوردي والروياني في «**كتاب القضاء**» أن المقادير يجوز القياس فيها على الصحيح، ومثلا بأقل الحيض وأكثره[١].

وقد يجمع بين الكلامين بحمل الأول على الحيض من حيث الجملة، والثاني في الأشخاص المعينة.

وما نقلناه عن الشيخ أبي إسحاق هو الموجود في «**اللمع**» (٢٠٣)، وقال في «**شرحها**» (٢/٧٩٧-٧٩٨): «ما طريقه العادة إن كان عليه أمارة.. جاز إثباته بالقياس، كالشعر هل تحل فيه الروح؟، والحامل هل تحيض؟، وإن لم يكن عليه أمارة كأقل الحيض وأكثره.. فلا».

(ص):

وإلا في كل الأحكام.

(ش):

يجوز أن تثبت الأحكام جميعها بالنصوص قطعاً؛ إذ لا يلزم منه محال، واختلفوا هل تثبت كلها بالقياس؟.. فذهب قوم إلى جريانه؛ لأن حد الشرعي يشمل الكل، وقد جرى في البعض وفاقاً، فكذلك في البعض الآخر، والجمهور على امتناعه؛ [لأن القياس حمل فرع

---

(١) انظر «الحاوي» للماوردي (١٦/١٥٢) و«بحر المذهب» للروياني (١١/١٥٥).

على أصل، فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس[1]]، بل في بعضها ما لا يجري القياس فيه لأن أنواعه مختلفة الأحكام، ولأنه لو ثبت الجميع بالقياس لزم التسلسل، ولأن من الأحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة، والقياس فرع تعقل المعنى.

واعلم أن هذه المسألة أصل للمسألة السابقة في استعمال القياس في الحدود والكفارات والمقدرات كما ذكره ابن السمعاني وغيره[2]، وسبق عن الإمام أن حاصل الخلاف ثم يرجع إلى ذلك، فكأن المصنف ذكرهما استيفاء للأصل والفرع.

(ص):

وإلا القياس على منسوخ.

خلافاً للمعممين.

(ش):

لا يجوز القياس على أصل منسوخ؛ فإن التعدية مع أن الأصل منسوخ غير ممكنة.

وقول المصنف: «**خلافاً للمعممين**» راجع لجميع المستثنيات من قوله: «**والصحيح حجة إلا...**» إلى آخره، إلا أنه لا يعرف

---

(١) ما بين المعقوفتين أعلم عليه في ٢ بـ«حـ، إلى»، وهو ثابت في ٣ و ٤.

(٢) انظر «القواطع» (٣/٨٩٦).

خلاف في امتناع القياس على منسوخ، إلا أنه سبق في النسخ عن الحنفية [أنه[1]] إذا نسخ حكم الأصل يبقى حكم الفرع، وهو يقتضي جواز القياس على المنسوخ، فإنهم قالوا: يبقى حكم الفرع، فلعل المصنف أراد هذا، لكن بين في «**شرح المختصر**» (**٤/ ١٠٩**) أنه لا منافاة بينهما.

قلت: ولو أنه قال: «**وإلا القياس على مخصوص**» لأمكن الخلاف، فإن الشيخ أبا إسحاق في «**اللمع**» (**٢٣٢**) ذكر من مفسدات القياس: «كون الأصل ورد الشرع بتخصيصه، مثل قياس أبي حنيفة نكاح غير رسول الله ﷺ في جواز النكاح بلفظ الهبة على نكاح رسول الله ﷺ وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك».

---

(١) كلمة «أنه» كذا في القسم الرديء من ٤، ويؤيده سياقة «**الغيث**»، ولا وجود لها في ٢ و٣.

[النص على العلة ليس أمرا بالقياس]

(ص):

وليس النص على العلة - ولو في الترك - أمراً بالقياس خلافاً للبصري، وثالثها التفصيل.

(ش):

النص على علة الحكم يدل على ثبوت الحكم [لأجل العلة في ذلك المحل خاصة بلا خلاف، و[1]]هل يكفي في تعدية[2] الحكم بتلك العلة إلى غير محل الحكم المنصوص عليه، دون ورود التعبد بالقياس؟.

فالجمهور على أنه لا يدل، سواء كان في الفعل كـ«أكرم زيداً لعلمه»، أو في الترك كـ«حرمت الخمر لإسكارها».

وقال أبو الحسين البصري والشيخ أبو إسحاق وأبو بكر الرازي وغيرهم: يكفي[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين أعلم عليه في ٢ بعلامة «حـ»، وهو ثابت في ٣ و ٤.

(٢) كلمة «وهل يكفي في تعدية» كذا في ٢، ويؤيده سياقة «الغيث»، وفي ٣ و ٤: «وهل يدل على تعدية».

(٣) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/٧٥٣) و«اللمع» للشيرازي (٢/٢١٨) و«الفصول في الأصول» لأبي بكر الرازي (٤/١٥٦).

وقال أبو عبد الله البصري: «إن كانت علة[1] التحريم كفى، أو الإيجاب أو الندب فلا»[2]، قال الغزالي[3]: «وبنى على هذا أن التوبة لا تصح من بعض الذنوب، بل من ترك ذنباً لكونه معصية يلزمه ترك كل ذنب، أما من أتى بعبادة لأنها طاعة لا يلزمه الإتيان بكل طاعة»، قال: «وهذا محال في الطرفين».

واعلم أن ابن الحاجب نقل عن البصري التفصيل، ومراده أبو عبد الله، والمصنف نقل عنه الاكتفاء مطلقاً، ومراده أبو الحسين كما ذكرنا.

---

(١) كلمة «علة» كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «العلة»، ولا أراه إلا خطأ.

(٢) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/٧٥٣).

(٣) «المستصفى» (٣/٥٨٧).

(ص):

[أركان القياس]

وأركانه أربعة.

(ش):

أي: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع، ولم يذكروا منها حكم الفرع؛ لأنه ثمرة القياس ونتيجته، لتأخره عنه، فلا يجوز أن يكون ركنا له، وإلا لزم توقفه على المتوقف على نفسه[١].

(١) يعني: لزوم الدور، قال العراقي: «كذا أجاب به الآمدي [«الإحكام» (٣/٢٤١)]، وفيه نظر، لأن ثمرة القياس العلم بحكم الفرع، لأنه هو المستفاد من القياس، لا حكم الفرع بعينه، وأجاب بعضهم عن ذلك بأنه هو حكم الأصل في الحقيقة وإن غايره باعتبار محله».

(ص):

[الركن الأول]: الأصل

وهو: محل الحكم المشبه به، وقيل: دليله، وقيل: حكمه.

(ش):

لم يحك المصنف في ركنية الأصل خلافاً، وقيل: يجوز القياس بغير أصل، قال ابن السمعاني[١]: «وهو قول من خلط الاجتهاد بالقياس، والصحيح أنه لا بد له من أصل؛ لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول».

ووجه تقديم الأصل على غيره من الأركان ظاهر، لأنه أصل الحكم الذي هو أصل العلة التي هي أصل الفرع.

والقول الأول قول الفقهاء، وساعدهم كثير من المتكلمين، والثاني: قول المتكلمين، فإذا قسنا النبيذ في تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها بقوله: الخمر حرام.. قال الفقهاء: الأصل فيه هو الخمر التي هي محل التحريم؛ لأنها يُشَبَّه بها الفرع فتكون أصلاً له، وقال المتكلمون: الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر؛ لأنه الذي يعرف به التحريم، وقال بعضهم: الأصل هو التحريم الثابت في الخمرة؛ لأنه الذي يتفرع عليه تحريم النبيذ.

---

(١) «القواطع» (٣/٩٤٢).

والجميع ممكن، إلا أن مساعدة الفقهاء أولى؛ لئلا يحتاج إلى تغيير مصطلحهم، وهم الخائضون في غمرة القياس، فلهذا صدر به المصنف، والنزاع لفظي، لأن حكم الخمر إذا كان مبنياً على الخمر من حيث إنها محل له فهي أصل له، وهو أصل لحكم النبيذ لكونه مبنياً عليه، وأصل الأصل أصل، فيكون الخمرة أيضاً أصلاً لحكم النبيذ، وكذلك إذا كان حكم الخمر مبنياً على النص من حيث إنه مستفاد منه فيكون النص أصلاً له، وهو أصل لحكم النبيذ، وأصل الأصل أصل، فيكون النص أيضاً أصلاً لحكم النبيذ، والحاصل رجوع الخلاف لما هو أصل بالذات أو بالعرض.

تنبيه: قد جعل القول بأنه دليله مرجوحاً، وكلامه في أول الكتاب يخالف هذا، وجوابه[1] أن اصطلاح الأصوليين في «المقدمات» إطلاق الأصل على شيء، وفي «القياس» إطلاقه على آخر.

(ص):

ولا يشترط دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه، ولا الاتفاق على وجود العلة فيه، خلافاً لزاعميهما.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: لا يشترط في الأصل أن يقوم دليل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية، نوعية كانت أو شخصية، بل

(١) كلمة «وجوابه» كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «وصوابه».

كل حكم انقدح فيه معنى مخيل غلب على الظن اتباعه فإنه يجوز أن يقاس عليه.

وخالف عثمان البتي فشرطه، فإذا كانت المسألة من مسائل البيع مثلا فلا بد من دليل على جواز القياس في أحكام البياعات، أو في النكاح فكذلك.

الثانية: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه، خلافاً لبعضهم.

قال الشيخ أبو إسحاق(١): «إن أراد بالاتفاق إجماع الأمة.. أدى إلى إبطال القياس؛ لأن نفاة القياس من جملتهم، وإن أراد إجماع بعض القياسيين.. فهم بعض الأمة، وليس قولهم بدليل».

---

(١) «اللمع» (٢١٣-٢١٤).

(ص):

[الركن] الثاني: حكم الأصل

ومن شرطه: ثبوته بغير القياس، قيل: والإجماع.

(ش):

لحكم الأصل شرائط:

الأول: أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل قياسًا عند الجمهور، خلافاً لبعض المعتزلة والحنابلة وأبي عبد الله البصري[١]، لنا: أنه إن اتحدت العلة.. فالقياس على الأصل الأول، وذكر الثاني لغو، وإن اختلفت.. لم ينعقد القياس؛ لعدم التساوي في العلة.

واعلم أن الدليل لا ينحصر في الكتاب والسنة، بل جاز أن يكون إجماعاً؛ لأنه أصل في إثبات الأحكام، فجاز القياس على ما ثبت به.

وحكى الشيخ أبو إسحاق وجهاً أنه يشترط أن يكون كتابا أو سنة، ولا يجوز القياس على ما ثبت بالإجماع إلا أن يعلم النص الذي أجمعوا لأجله[٢].

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/ ٧٠٠) و«التمهيد» لأبي الخطاب (٣/ ٤٤٣).

(٢) انظر «اللمع» (٢١٤).

ولم يذكر المصنف في حكاية هذا الوجه الاستثناء؛ لأن القياس حينئذ على النص[1].

(ص):

وكونه غير متعبد فيه بالقطع.

(ش):

الثاني: أن لا يتعبد فيه بالعلم، ليخرج ما تعبد فيه بالعلم، كإثبات كون خبر الواحد حجة بالقياس على قبول الشهادة والفتوى على قول من زعم أنه من المسائل العلمية، وكون الاجتهاد جائزاً في طلب الحكم الشرعي قياساً على جواز الاجتهاد في طلب القبلة، وذلك؛ لأن القياس الجلي لا يفيد إلا الظن، فإثبات المسألة العلمية به إثبات للعلم بالظن، وهو ممتنع.

تنبيهان:

الأول: هذا الشرط ذكره الإمام، وقال الهندي[2]: «إنما يستقيم إذا كان المراد بالحكم الذي هو ركن في القياس الظني المختلف

---

(١) قال العراقي: «كذا قاله الشارح، وفيه نظر، فلم يتعين كون القياس على النص، فإن الإجماع أقوى منه، ولهذا لا يجوز مخالفته، ولو عارضه نص آخر عمل بالإجماع، ولو كان العمل بذلك النص لتساقطا عند التكافؤ، والله أعلم».

(٢) «نهاية الوصول» (٧/ ٣٢٠٩-٣٢١٠).

فيه، فأما إن أريد تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك، بل يجب حذف قيد العلم عنه».

الثاني: قد يشكل هذا الشرط مع ترجيح المصنف فيما سبق جريان القياس في العقليات مع أنا متعبدون فيها بالقطع.

(ص):

وشرعيًّا إن استلحق شرعيا.

(ش):

الثالث: في كون الحكم شرعياً ليخرج اللغوي والعقلي، فأما بتقدير أن يجري القياس فيهما.. فإنه ليس قياساً شرعياً، بل لغوياً وعقلياً، وكلامنا في الشرعي، كذا [قرروه[1]].

وقال المصنف[2]: «لك أن تقول: إذا أجرينا القياس فيهما ترتب على ذلك أمر شرعي، وهو تحريم النبيذ مثلاً لصدق اسم الخمر عليها قياسًا»، فلهذا زاد عليهم هذا القيد هنا، وهو قوله: «**إن استلحق شرعياً**».

---

(١) كلمة «قرروه» بين المعقوفتين كذا صححت في ٢، وهي في أصله وفي ٣ و ٤: «قرره».

(٢) «الإبهاج» (٦/٢٥٧٦).

(ص):

وغير فرع إذا لم يظهر للوسط فائدة، وقيل: مطلقًا.

(ش):

الرابع: أن يكون حكم الأصل غير فرع عن أصل آخر، خلافاً للحنابلة وبعض المعتزلة.

ثم إن الأصوليين أطلقوا الشرط، وقال المصنف[١]: «هو مخصوص عندي بما إذا لم يظهر للوسط فائدة البتة، كقياس السفرجل على التفاح، والتفاح على البر، أما إذا ظهرت له فائدة.. فلا يمتنع عندي أن يقاس فرع على فرع.

وقولهم: إن كل فرع قيس عليه فرع.. فالعلة فيه إما متحدة.. فيكون حشواً، أو لا.. فيفسد، نقول عليه: بين الأمرين واسطة، وهي أن يكون حكم الفرع [المقيس عليه الذي هو وسط أظهر وأولى، بحيث لو قيس الفرع الأول الذي هو فرع الفرع[٢]] على الأصل الأول لاستنكر في بادئ الرأي جداً، بخلاف ما إذا جعله متدرجًا.

مثاله: التفاح ربوي قياساً على الزبيب، والزبيب ربوي قياساً على التمر، والتمر ربوي قياساً على الأرز، والأرز ربوي قياسا على البر، إذا قصد بقياس التفاح على الزبيب الوصف الجامع بينهما، وهو الطعم،

(١) «رفع الحاجب» (٤/ ١٦١-١٦٢).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ٣، وهو في ٢ و ٤ و«رفع الحاجب».

وبقياس الزبيب على التمر الطعم مع الكيل، وبالتمر على الأرز الطعم والكيل مع التقوت، وبالأرز على البر الطعم والكيل والقوت الغالب، ولو قيس ابتداء التفاح على البر لم يسلم من مانع يمنعه علية الطعم، فجمع بين الزبيب والتمر به مع الكيل، ثم أخذ يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار، ليثبت له دعوى أن العلة الطعم فقط».

تنبيه: ينبغي تأمل هذا الشرط مع قوله قبله: «**ثبوته بغير القياس**»؛ لأنه إذا كان الحكم في الأصل ثابتاً بالقياس فهو فرع لأصل آخر، ولهذا أورده ابن الحاجب بهذه الصيغة، والبيضاوي بالصيغة الأولى، ولم يجمع واحد منهما بينهما.

ثم رأيت من أورده على المصنف فقال: قد علم اشتراط كونه غير فرع من اشتراط ثبوته بغير القياس، فما الفائدة لهذا؟.. وأجاب المصنف: «أنه لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع وهو ما ذكرنا ثانياً ثبوته بغير القياس؛ لأنه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعاً للقياس المراد ثبوت الحكم فيه، وإن كان فرعاً لأصل آخر، وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتاً بالقياس؛ لجواز أن يكون ثابتاً بالقياس، ولكنه ليس فرعاً في هذا القياس الذي يراد إثبات الحكم فيه»[١].

---

(١) انظر «منع الموانع» (٥٤٩-٥٥٠)، قال العراقي: «فيكون قوله: «وغير فرع» أراد به غير فرع لذلك الأصل المقيس عليه، ولم يرد انتفاء الفرعية عنه مطلقا، والله أعلم».

(ص):

وأن لا يعدل عن سنن القياس.

(ش):

الخامس: أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس؛ لتعذر التعدية حينئذ، والمعدول به هو الخارج عن المعنى لا لمعنى، فيخرج منه شيئان:

أحدهما: ما شرع ابتداء لا لمعنى، فإنه لم يدخل حتى يقال خرج.

والثاني: ما استثني عن معقول المعنى، كالعرايا استثنيت من الربويات لحاجة الفقراء.

وقد سماها الغزالي معدولاً بهما عن سنن القياس(١)، وفيه تجوز.

(ص):

ولا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع.

(ش):

السادس: أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، وإلا فليس جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس.

---

(١) انظر «المستصفى» (٣/٦٧٥).

(ص):

وكون الحكم متفقاً عليه، قيل: بين الأمة، والأصح: بين الخصمين، وأنه لا يشترط اختلاف الأمة.

(ش):

السابع: كون الحكم متفقاً عليه، مخافة أن يُمنَع، فيحتاج القائس إلى إثباته عند توجه المنع إليه، فيكون المشروع فيه انتقالاً من مسألة إلى أخرى، ثم اختلفوا في كيفية الاتفاق عليه.. **فقيل**: يشترط أن يكون متفقاً عليه بين الأمة، **وقيل**: يكفي اتفاق الخصمين، **وقيل**: يشترط اتفاق الخصمين واختلاف الأمة، حتى لا يكون مجمعاً عليه، وهو رأي الآمدي[1]، فإنه متى كان مجمعاً عليه بين الأمة لم يكن للخصم منعه، **والصحيح**: جواز كونه مجمعاً عليه بين الأمة.

(ص):

فإن كان متفقًا بينهما، ولكن لعلتين مختلفتين.. فهو «مركب الأصل»، أو لِعِلَّة يمنع الخصم وجودها في الأصل.. فـ«مركب الوصف»، ولا يقبلان خلافًا للخِلافِيِّين.

---

(١) انظر «الإحكام» (٣/٢٤٩-٢٥٠).

(ش):

سمى بعضهم المتفق عليه بين الخصمين فقط بـ«القياس المركب».

ثم إن كان الحكم متفقًا عليه بين الخصمين، لكن لعلتين مختلفتين.. فهو «مركب الأصل»، سمي بذلك؛ لاختلافهما في تركيب الحكم على العلة في الأصل، كما في قياس حلي البالغة على حلي الصبية، فإن عدم الوجوب في حلي الصبية متفق عليه بين الخصمين[1]، لكن لعلتين مختلفتين، فإنه عندنا لعلة كونه حلِيًّا، وعندهم لعلة كونه مالاً للصبية.

وإن كان الخصم يوافق على العلة، ولكن يمنع وجودها في الأصل.. فهو «مركب الوصف»، سمي بذلك؛ لاختلافهما في نفس الوصف الجامع، كقولنا في تعليق الطلاق قبل النكاح: تعليق للطلاق، فلا يصح، كما لو قال: «زينب التي أتزوجها طالق»، فيقول الحنفي: العلة - وهي كونه تعليقاً - مفقودة في الأصل، فإن قوله: «زينب التي أتزوجها طالق» تنجيز لا تعليق.

ثم المشهور عند الأصوليين أن النوعين غير مقبولين، أما الأول.. فلأن الخصم لا ينفك عن منع [عدم العلة في الفرع، أو منع الحكم في الأصل، وعلى التقديرين فلا يتم القياس، وأما الثاني.. فلأنه لا ينفك عن منع[2]] الأصل، كما لو لم يكن التعليق ثابتًا فيه،

(١) يعني: بين الشافعية ومعهم المالكية والحنابلة وبين الحنفية.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٤، وسقط من ٣.

أو منع حكم الأصل إذا كان ثابتًا، وعلى التقديرين لا يتم القياس.

وحكاية القبول عن الخلافيين ذكره الهندي[١].

(ص):

ولو سلَّم العلةَ، فأثبت المستدلُّ وجودَها، أو سلَّمه المناظر[٢].. انتهض الدليل.

(ش):

لو سلم الخصم العلة، فأثبت المستدل في القسم الثاني أنها موجودة في الأصل، أو سلم أن العلة التي عينها المستدل في الأول هي العلة، وأنها موجودة في الفرع.. انتهض الدليل عليه، فيصح القياس؛ لاعتراف الخصم بما هو موجب لصحة القياس، كما لو كان مجتهداً أو غلب على ظنه صحة القياس، فإنه لا يكابر نفسه فيما أوجبه ظنه.

(ص):

فإن لم يتفقا على الأصل، ولكن رام المستدل إثبات حكمه، ثم إثبات العلة.. فالأصح قبوله.

(ش):

ما سبق فيما إذا كان حكم الأصل متفقاً عليه مطلقاً أو بين الخصمين، فإن لم يتفقا عليه، ولم يكن مجمعاً عليه، ولكن حاول المستدل إثبات حكم الأصل بنص، ثم أثبت العلة بطريق من طرقها.. **فقيل:** لا

---

(١) «نهاية الوصول» (٧/ ٣١٩٠).

(٢) قال العراقي: «ولو حذف المصنف لفظة «المناظر» لكان أولى، لإيهامه أن المسلم ثانيا غير المسلم أولا، والله أعلم».

يقبل ذلك منه، بل لا بد من الإجماع بين الخصمين، صونا للكلام عن الانتشار، والأصح: قبوله، وإلا لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع[1].

(ص):

والصحيح: لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل، أو النص على العلة.

(ش):

لا يشترط في الأصل أن يكون انعقد الإجماع على أن حكمه معلل، أو أن تثبت علته عينًا بالنص، بل لو ثبت بالطرق العقلية الظنية جاز القياس عليه.

وخالف فيه بشر المريسي، فزعم أنه لا يقاس على أصل آخر حتى يدل نص على عين [علَّة[2]] ذلك الحكم، أو انعقد الإجماع على كون حكمه معللاً[3].

وهو باطل؛ لأن أدلة القياس مطلقة.

---

(١) قال العراقي: «وعلم من هذا أن اشتراطه أولا اتفاق الخصمين على حكم الأصل مستدرك، فإنه ذكر آخرا أنه يقبل وإن لم يتفقا عليه إذا استدل عليه الخصم، والله أعلم».

(٢) كلمة «علة» كذا في المصادر، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «علية».

(٣) قال العراقي: «هذا مقتضى كلام المصنف، لكن الذي في «**المحصول**» عن بشر اشتراط الأمرين معا، وحكى البيضاوي عنه أنه اشترط إما قيام الإجماع عليه أو كون علته منصوصة، وهو مخالف لكلام الإمام من وجهين، وكلام المصنف يخالفهما».
قلت: كذا قال، والذي وجدته في «المحصول» (٥/٣٦٨) موافقة ما ذكره عن البيضاوي، وانظر «الإبهاج» (٦/٢٥٨٨)، والله أعلم.

(ص):

[الركن] الثالث: الفرع

وهو: المحل المشبَّه، وقيل: حكمه.

(ش):

الأول قول الفقهاء، وهو النبيذ في المثال السابق في الأصل، والثاني للمتكلمين حكم المشبَّه، وهو تحريم النبيذ، ومنهم من مال إليه هنا لتفرعه عن القياس بخلاف المحل.

ولم يقل أحد هنا: إنه دليله، كيف ودليله القياس؟!.

(ص):

ومن شرطه: وجود تمام العلة فيه، فإن كانت قطعية.. فقطعي، أو ظنية.. فقياس الأدون، كالتفاح على البر بجامع الطعم.

(ش):

هذا أحسن[1] من قول ابن الحاجب: «أن يساوى الفرع في العلة علة الأصل»[2]؛ لإيهام لفظ المساواة أن الزيادة تضر، فيخرج قياس

---

(١) كلمة «أحسن» كذا في ٢ و ٤ و«الغيث»، وفي ٣: «أخذه»، والظاهر أنه تصحيف.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/٣٠٨).

الأولى، بخلاف حصول المعنى بتمامه، فإن الزيادة لا تنافيه، ولا يخرج قياس الأدون؛ فإنه ليس المعنِيُّ بـ«الأدون» كون المعنَى فيه أقل من الأصل، لكن حصول المعنى المظنون فيه بتمامه، وذلك؛ لأن [العلة في الأصل(١)] قد يكون مقطوعاً بها كالإسكار في الخمر، وقد تكون مظنونة كالطعم في البر، فإذا كانت قطعية، ووجدت في فرع.. كان القياس فيه «قياس المساواة»، وإن كانت مظنونة، فوجدت في فرع يشتمل عليها ولا يشتمل على الوجه الآخر المحتمل للعلية وإن كان مرجوحًا.. فقياس الفرع حينئذ «قياس أدون»؛ لأنه ليس ملحقًا بالأصل إلا على تقدير أن العلة فيه كذا مع احتمال غيره، فلم يكن لإلحاقه به من القوة ما لإلحاق الفرع المشتمل على الأوصاف المحتملة كلها.

والحاصل أن المساواة لا بد منها، وإلا لم يمكن تعدي الحكم.

(ص):

وتقبل المعارضة فيه بمقتضٍ نقيضَ أو ضدَّ لا خلاف الحكم على المختار.

(ش):

من الشروط على المختار أن لا يعارض الفرع بمعارض يقتضي نقيض الحكم، بأن يقول: ما ذكرت من الوصف وإن

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في «رفع الحاجب»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «لأن الأصل في العلة».

اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه، فتوقف دليلك.

وقد ذكر ابن الحاجب هذه المسألة في «فصل المعارضة»، واقتصر على ذكر «النقيض»، وضم إليه المصنف «الضد» إذ لا فرق، وأشار إلى مخالفة «الخلاف»[1].

وهذا؛ لأن المستدل إذا ذكر وصفاً، فعورض بوصف قائم في الفرع يقتضي نقيض ما رامه المستدل، كما إذا كان وصف المستدل يقتضي ثبوت الحرمة، ووصف المعترض يقتضي ثبوت نقيضها، وهو: لا حرمة، أو يقتضي فيه ضد مرام المستدل، كما إذا كان وصفه يقتضي ثبوت الحرمة، ووصف المعترض يقتضي ثبوت الوجوب أو الاستحباب مثلاً.. فلا شك في قبول هذه المعارضة، لأنها تهدم قاعدة المستدل وتبطل قصده.

أما إذا عورض بما يقتضي خلاف الحكم الذي رامه.. فلا يقبل ذلك؛ لأنه لا يبطل قوله، لإمكان اجتماع مرامه معه، وهذا كما إذا أتى بعلة تقتضي في الفرع الحرمة، فعارضه بعلة تقتضي فيه وجوب الحد، فوجوب الحد لا ينافي الحرمة، فله أن يقول: هب إن

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٥٥-٤٥٧)، ولم يشرح المصنف فيه مسألة الضد والخلاف، وشرح الثلاثة ومثلها في «منع الموانع» (٣٨٤-٣٨٩)، ومنه اقتبس الشارح.

ما عارضت به صحيح، ولكنه لا يعترض غرضي، لجواز اجتماع الحرمة والحد.

مثال النقيض: لو باع الجارية إلا حملها.. صح في وجه، كما لو باع هذه الصيعان إلا صاعاً، فنقول: لا يصح، كما لو باع الجارية إلا يدها[١].

وهذا قريب الشبه من الفرع إذا تجاذبه أصلان متقابلان، والشافعي يلحقه بأغلبهما.

وهذا إذا عارض بعلة أخرى تقتضي في الفرع نقيض الحكم، فإن ادعى أن علة المستدل نفسها تقتضي النقيض.. فذاك قلب، لا معارضة.

ومثال الضد: الوتر واجب؛ قياساً على التشهد في الصلاة بجامع مواظبة النبي ﷺ، فنقول: يستحب؛ قياساً على الفجر بجامع أن كلا منهما يفعل في وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة، فإن الوتر في وقت العشاء، والفجر وقت الصبح، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد، ولو قيل: الجامع المواظبة.. لكان قلباً، لا معارضة.

فهذان قادحان؛ لأن النقيض والضد إذا ثبت لزم مقابل قول المستدل، بخلاف الخلاف.

---

(١) كذا، وفي «منع الموانع» (٣٨٦): «ولدها».

ومثال **الخلاف**: اليمين الغموس لا توجب الكفارة كشهادة الزور بجامع أن كلا منهما قول أثم قائله، فيقال: الغموس توجب التعزير قياساً على الزور بجامع إظهار الباطل على وجه من التأكيد يغلب ظن كونه حقاً، ففي الغموس باليمين، وفي الزور بالشهادة، واليمين والشهادة أخوان، ولا نقول: بجامع الإثم؛ كيلا يكون قلبًا، لا معارضة.

فهذا غير قادح؛ إذ لا منافاة بين ثبوت التعزير والكفارة.

تنبيهات

الأول: سبق المصنِّفَ إلى ذكر هذا في شروط الفرع هنا ابنُ الحاجب في «المنتهى» (١٣٠) والهنديّ، وقالا: «إنه إنما يتم اشتراطه على القول بجواز تخصيص العلة، فإن لم نجوزها.. فلا يشترط»، ثم قال الهندي: «وهذا في الحقيقة ليس شرطاً للفرع الذي يقاس، بل للفرع الذي يثبت فيه الحكم بمقتضى القياس»[١].

الثاني: إن هذا تفريع على ما سيذكره المصنف في «شروط العلة» من انتفاء المعارض المنافي في الفرع.

الثالث: ظهر بما قررناه أن قوله: «**ضد**» أو «**نقيض**» منصوبان بالوصف قبلهما، والأصل: «بما يقتضي نقيض الحكم أو ضده».

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/٣٥٦٣).

(ص):

والمختار: قبول الترجيح، وأنه لا يجب الإيماء إليه في الدليل.

(ش):

طريقه في دفع المعارضة: القدح فيما اعترض به عليه، فإن عجز عن القدح.. فهل يجوز دفعه بالترجيح بوجه من وجوهه المذكورة في «باب التراجيح»؟، **والمختار**: قبوله؛ لأنه إذا ترجح وجب العمل به للإجماع على وجوب العمل بالراجح، **وقيل**: لا يقبل؛ لأن تساوي الظن الحاصل فيهما غير معلوم.

وعلى المختار فهل يجب الإيماء إلى الترجيح في متن الدليل، بأن يقول: أمان في مسلم عاقل موافقًا للبراءة الأصلية؟، فيه خلاف، **فقيل**: يجب؛ لأنه شرط في العمل به، فلا يثبت الحكم دونه، فكان كجزء العلة، **والمختار**: أنه لا يجب؛ لأن الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل.

(ص):

ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقاً، ولا خبر الواحد عند الأكثرين.

(ش):

أما اشتراط الأول.. فوجهه أن القياس مظنون فلا يعارض القطعي، وأما الثاني.. فهي مسألة معارضة القياس بخبر الواحد، وقد سبقت في «باب الأخبار»(١).

(ص):

ولْيُساوِ الأصلَ، وحكمُه حكمَ الأصلِ، فيما يقصد من عين أو جنس، فإن خالف.. فسد القياس، وجواب المعترض بالمخالفة ببيان الاتحاد.

(ش):

من الشروط أن يساوي حكمَ الأصل حكمُ الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم أو جنس الحكم.

أما العين.. فكقياس القصاص في النفس بالمثقَّل عليه في القتل بالمحدَّد، فالحكم في الفرع هو الحكم في الأصل بعينه، وهو القتل.

(١) فالشرط الأول متفق عليه، والمشهور في الثاني تقديم خبر الواحد، قاله العراقي.

وأما الجنس.. فكقياس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها، فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال، فإنها سبب لنفاذ التصرف، وليست عينها؛ لاختلاف التصرفين.

فإن خالف - أي: كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل-.. فسد القياس، كقولنا: الظهار يوجب الحرمة في حق الذمي كالمسلم، فيقول الحنفي: الحرمة متناهية بالكفارة، والحرمة في الذمي مؤبدة؛ لأنه ليس من أهل الكفارة، فيختلف الحكم فيهما.

وجواب هذا المعترض بالمخالفة بأن يبين المستدل الاتحاد، وهو هنا منع كون الذمي ليس من أهل الكفارة.

(ص):

ولا يكون منصوصاً بموافق - خلافاً لمجوز دليلين -، ولا بمخالف إلا لتجربة النظر.

(ش):

من الشروط أن لا يكون حكم الفرع منصوصًا عليه، وإلا لم يكن للقياس فائدة، كذا أطلق جماعة[1]، والتحقيق ما نقله[2] الشيخ الهندي وتابعه المصنف أن للمسألة صورتين[3]:

---

(١) كالآمدي في «الإحكام» (٣/٣١٤) وابن الحاجب كما في «رفع الحاجب» (٤/٣١٠)، ونقل الرازي في «المحصول» (٤/٣٧٢) عن الأكثرين عدم اشتراطه.

(٢) كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «أطلقه»، وهما متقاربان.

(٣) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٨/٣٥٦٣-٣٥٦٤).

إحداهما: أن يكون النص على موافقة القياس، **فإما** أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل.. قال: «فينبغي أن يكون القياس باطلاً؛ إذ ليس جعل تلك الصورة أصلاً والأخرى فرعاً أولى من العكس»، وليس هذا القسم مراد المصنف، **وإما** أن يكون غيره، وهو مراده.. فأطلق جماعة المنع، وقالوا: لا يجوز القياس في[1] المنصوص عليه مطلقًا؛ لقضية معاذ، فإنها تفهم امتناع القياس عند وجدان النص، لكن الأكثرين هنا كما قاله الهندي على الجواز؛ «لأن ترادف الأدلة على مدلول واحد جائز لإفادة زيادة الظن، ويخالف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحداً، فإن القياس في هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلاً، لأن الفرع لا يؤكده أصله، بخلاف ما إذا كانا متغايرين».

الثانية: أن يكون ذلك الحكم المنصوص عليه مخالفاً للقياس فيمتنع مطلقاً، وإلا لزم تقديم القياس على النص.

وقوله: «**إلا لتجربة**» يعني: لا فائدة للقياس ولا يعمل به، لكنه قياس صحيح في نفسه، ولهذا نقول: إذا تعارض النص والقياس فالنص مقدم، وإنما يتعارضان عند صحتهما، وفائدته حينئذ: التمرين ورياضة الذهن في المسائل لا غير[2].

---

(١) كلمة «في» من ٤، وفي ٢ و ٣: «على».

(٢) وذهب العراقي إلى بطلان القياس في هذه الصورة، وبناءً عليه قال: «قوله: «إلا لتجربة النظر» استثناء منقطع، أي: لا فائدة للقياس في هذه الحالة إلا

(ص):

ولا متقدما على حكم الأصل، وجوزه الإمام عند دليل آخر.

(ش):

من الشروط أن لا يتقدم على حكم الأصل، كقياس الوضوء على التيمم في النية، لأن التعبد بالتيمم إنما ورد بعد الهجرة، وكان التعبد بالوضوء قبلها، وإنما شرط ذلك؛ لئلا يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة، لتأخر الأصل.

وفصل أبو الحسين في «**المعتمد**» (٢/ ٨٠٦) وتابعه الإمام الرازي وأتباعه[١]، قالوا: إذا تقدم حكمه، فإن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل.. لم يصح؛ لأنه لا يجوز أن يكون لنا على الحكم دليل في الحال، وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم.. لم يبطل ذلك القياس؛ لأنه يجوز أن يدلنا الله تعالى على الحكم بأدلة مترادفة، ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة.

ولك أن تقول: الكلام في تفرعه عن الأصل المتأخر، وذلك لا يمكن، سواء كان عليه دليل غيره أم لا[٢].

تجربة النظر، أي: التمرين ورياضة الذهن في المسائل، ولا سبيل إلى قبوله والعمل به».

(١) انظر «المحصول» (٤/ ٣٦١) و«الإبهاج» (٦/ ٢٥٨٠).

(٢) قال العراقي: «لا امتناع في تفرعه عن متأخر إذا كان له أصل متقدم عليه، فيكون فرعا لأصلين، وجد أحدهما قبله، والآخر بعده، وقوله: «إنه لا يمكن» فيه نظر، فإنه موضع النزاع، والله أعلم».

قلت: ولم يحفظ المصنف في هذه المسألة خلافاً سوى تفصيل الإمام، وقد أطلق ابن الصباغ في «**العدة**» امتناع هذا الشرط، وجوَّز أن يكون الحكم عليه أمارات متقدمة ومتأخرة، قال: «فإن الدليل على الشيء يجوز تأخره عن ثبوته، ولهذا معجزات النبي ﷺ منها ما قارن نبوته ومنها ما تأخر عنه، ويجوز الاستدلال على نبوته بما نزل من القرآن بالمدينة، فكذا في الأحكام المظنونة»(١).

(ص):

ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص جملة خلافًا لقوم.

(ش):

منهم أبو هاشم، حيث شرطوا ثبوته بالنص في الجملة لا التفصيل، ويطلب بالقياس تفصيله، فلولا العلم بورود ميراث الجد جملة لما جاز القياس في توريثه مع الإخوة(٢).

والجمهور على أنه ليس بشرط، فإن العلماء قاسوا «أنت علي حرام»، تارة على الطلاق فتحرم، وتارة على الظهار فيوجب الكفارة، وتارة على اليمين فيكون إيلاء، ولم يوجد النص في الفرع جملة ولا تفصيلاً.

---

(١) قال العراقي: «كلام ابن الصباغ هو كتفصيل الإمام».

(٢) انظر «المعتمد» (٢/ ٨٠٩-٨١٠).

(ص):

ولا انتفاء نص أو إجماع يوافقه خلافًا للغزالي والآمدي.

(ش):

أي: لا يشترط انتفاء نص، ويكون فائدة القياس زيادة معرفة العلة أو الحكم، وفائدة النص ثبوت الحكم.

فإن قيل: ما هذا من قول المصنف قبله: «**وأن لا يكون منصوصاً**»؟، فالجواب: أن ذلك في الفرع نفسه يشترط أن لا يكون منصوصاً عليه، إذ لا يبقى للقياس فائدة، وههنا في أنه لا يكون منصوصاً على مشبهه، وفرق بين مشبه الشيء والشيء[1].

(١) قال العراقي: «كذا أجاب به الشارح، وفيه نظر، فكيف نتخيل أن النص على مشبهه يمنع جريان القياس فيه، وهل النص على مشبهه إلا النص على أصله الذي هو مشبهه، وذلك مقتض للقياس لا مانع منه، والله أعلم».

(ص):

[الركن] الرابع: العلة

قال أهل الحق: المعرف، وحكم الأصل ثابت بها لا بالنص خلافاً للحنفية، وقيل: المؤثر بذاته، وقال الغزالي: بإذن الله، وقال الآمدي: الباعث.

(ش):

لم يحك المصنف خلافاً في ركنية العلة، وفيه خلاف شاذ حكاه ابن السمعاني أنه يصح القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه[1]، وهو باطل.

وقد اختلفوا في تعريف العلة على أقوال:

أحدها - وهو قول أهل السنة -: أنها المعرف للحكم، أي: بأن تكون دالة على وجود الحكم، وليست بمؤثرة، لأن المؤثر هو الله تعالى، فقيل لهم: المعرف هو النص؟، فأجابوا: بأن الوصف معرف لفرد آخر غير الأصل.

وحكم الأصل - أي: المعلَّل - ثابت بالعلة [المشتركة بينه وبين الفرع[2]] عند أصحابنا، وقالت الحنفية بالنص.

---

(١) انظر «القواطع» للسمعاني (٣/ ٩٥١).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، ولا وجود له في ٤، وأعلم عليه في ٢ بـ«حـــ» إشارة إلى حذفه.

وإنما ذكر المصنف هذه المسألة بعد هذا التعريف لينبه على توهم ابن الحاجب وغيره أن أصحابنا ذكروا هذا على أنها بمعنى الباعث، وليس كذلك.

وبيانه: أن الأصحاب لما قالوا: إنه ثابت بالعلة، قيل لهم: هذا لا يتأتى إلا إذا فسرت العلة بـ«**المؤثر**» أو «**الباعث**»، فإن كونه منصوصًا حينئذ لا ينافي أن يكون معللاً بهذا المعنى، أما إذا فسرت بـ«**المعرف**».. فكونه منصوصا عليه ينافي التعليل بهذا المعنى، وعلى هذا جرى ابن الحاجب وقال: إنما عَنَت الشافعيةُ أنها بمعنى «الباعث»، وليس كما قال.

وإنما دعاه إلى ذلك أنه يجعلها فرعاً للأصل، أصلاً للفرع، خوفًا من لزوم الدور، فإنها مستنبطة من النص، فلو كانت معرِّفةً له - وهي إنما عرفت به - جاء الدور[1].

ونحن لا نفسرها بـ«**الباعث**»، بل بـ«**المعرف**»، وليس معنى كونها معرفاً إلا أنها نصب أمارة يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفًا به، ويجوز أن يتخلف في حق العارف، كالغيم الرطب أمارة على المطر، وقد يتخلف، وتخلف التعريف بالنسبة إلى العارف لا يخرج الأمارة عن كونها أمارة، فوضح أن العلة هي المعرف في الأصل والفرع، وليس الدور بلازم.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/١٧٤-١٧٦).

وقالت الحنفية: ثابت بالنص، فإن أرادوا: أن النص أنشأ الحكم.. فخطأ؛ لأن الحاكم في الحقيقة هو الناص، وإن أرادوا: عرَّف.. فهو إنما يعرِّف من عَرَف منه، أما من عرف من العلة فلم يعرفه.

هذا حاصل ما قرره المصنف(١)، وما أنكره على ابن الحاجب في نقله عن الأصحاب ممنوع، فإن الغزالي قد ذكره فقال بعد نقله عن الأصحاب أن الحكم يضاف إلى العلة: «وهو نزاع لا تحقيق تحته، فإنا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، فنقول: إن الحكم يضاف إلى الخمر والنبيذ بالنص، لكن إضافة الحكم إليه معلل بالشدة، بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هي الشدة»(٢).

ونازعه العبدري [في «شرح المستصفى»(٣)] وقال: «إنما الباعث على وضعها أمارة حفظ العقول، لا الشدة».

وأما ما قاله المصنف أولاً فيخالفه كلام الهندي فإنه قال(٤): «فسروا العلة بـ«المعرف»، لا بمعنى أنها تعرف حكم الأصل، فإن ذلك يعرف بالنص، بل حكم الفرع، لكن يخدشه ما هو المشهور

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٣٠٤-٣٠٦).

(٢) انظر «المستصفى» (٣/٧٣٥-٧٣٦).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٣ و ٢، لكنه ألحق بهامش ٢ بلا علامة تصحيح.

(٤) «نهاية الوصول» (٨/٣٢٥٨-٣٢٥٩).

من قول أصحابنا: إن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع مع أنه غير معرف بها».

وقال في المسألة الخلافية[١]: «إن عني بالعلة المؤثر أو الباعث.. فلا شك أن كونه منصوصاً عليه لا ينافي أن يكون معللاً بالعلة بهذا المعنى، وعليه ينزل قول أصحابنا: إن الحكم المنصوص عليه ثابت بالعلة، ولا أظن أن الخصم ينكره، وإن عني بالعلة المعرف.. فلا شك أن كونه منصوصاً عليه ينافي التعليل بالعلة بهذا المعنى، والخصم إنما ينكر كونه معللاً بالعلة بهذا المعنى، وأصحابنا لا ينكرون ذلك، فلا خلاف».

ثم إن الآمدي وابن الحاجب والهندي ذكروا أنه لا خلاف في المعنى، بل هو لفظي، وليس كما قالوا، بل له فوائد كثيرة، منها: التعليل بالقاصرة والخلاف فيها يصح ترتيبه على هذا الأصل، فإن أصحابنا لما أثبتوا الحكم في محل النص بالعلة لم تعر القاصرة عن فائدة، فاعتبرت، والحنفية لما أثبتوا الحكم في محل النص به عرت القاصرة عن فائدة، لأن أثرها لم يظهر في محل النص ولا في غيره، فلم تعتبر[٢].

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٥٢٩).

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي (٣/ ٣١٠) و«نهاية الوصول» للهندي (٨/ ٣٥٢٩) و«رفع الحاجب» (٤/ ٣٠٦).

والقول الثاني: أنها بمعنى المؤثر بذاته لا بجعل الله تعالى، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين.

والثالث: أنها المؤثرة لا بذاتها ولا بصفة ذاتية، ولكن بجعل الشارع إياها مؤثرة، وهو قول الغزالي، وزيفه الإمام بأن الحكم قديم، والعلة حادثة، والحادث لا يؤثر في القديم[1].

وبني البحث على أنه هل يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثراً بذاته أو بصفة قائمة به أو لا يعقل ذلك؟، [وعلى هذا تنبنى[2]] مسألة خلق الأفعال، فأصحابنا ينكرون تأثير العبد في فعله، ويقولون: الصادر عنه فعل الله تعالى، والمعتزلة يقولون: بتأثيره بذاته أو بصفة، وشذوذ منا توسطوا فقالوا بمثل كلامهم هنا في السببية، ويلزمهم ما لزمهم.

والرابع: أنها الباعث على التشريع، بمعنى أنه لا بد وأن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب[3].

---

(١) انظر «المحصول» (١٢٧/٥).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وفي ٤: «وهذا ينبني على»، وكذلك اختلفت نسخ «الفوائد السنية» للبرماوي (١٨٩٨/٤)، والمثبت يوافق نص «البحر المحيط» (٣٠٨/١).

(٣) انظر «الإحكام» (٢٥٤/٣) و«رفع الحاجب» (١٧٤/٤).

وهو مأخذ القائلين بأن الرب تعالى تعلل أفعاله بالأغراض، والمنصور عند الأشعرية خلافه، فإن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء[(١)].

---

(١) وقد ألف والد المصنف في هذه المسألة جزءه الذي سماه «وِرد العَلل في فهم العِلل»، وهذا نصه:

«اشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل، واشتهر عن الفقهاء التعليل، وأن العلة بمعنى الباعث، ويتوهم كثير منهم أنها باعثة للشرع على الحكم، فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين.

وهذا التوهم باطل، ولا تناقض بين الكلامين، وذلك لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف.

مثاله: حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، [فحكم الشرع] لا علة له ولا باعث عليه؛ لأنه قادر أن يحفظ النفوس بغير ذلك، وإنما يتعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه، وبالقصاص لأنه وسيلة إليه، فكلاهما مقصود للشارع، حفظ النفوس قصدَ المقاصد، والقصاصُ قصدَ الوسائل، وأجرى الله تعالى العادة أن القصاص سبب للحفظ، فإذا فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص، وانقاد إليه القاتل امتثالًا لأمر الله به ووسيلةً إلى حفظ النفوس.. كان لهم أجران، أجر على القصاص، وأجر على حفظ النفوس، وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى، أحدهما بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨]، والثاني إما بالاستنباط وإما بالإيماء في قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة.

ومن هنا يتبين أن كل حكم معقول المعنى، وللشارع فيه مقصودان: أحدهما: ذلك المعنى، والثاني: الفعل الذي هو طريق إليه، وأمر المكلف أن يفعل ذلك الفعل قاصدا به ذلك المعنى، فالمعنى باعث له، لا للشارع.

ومن هنا تعرف أن الظاهرية فاتَهم نصف الفقه ونصف الأجر، وتعرف أن الحكم المعقول المعنى أكثر أجرا من الحكم التعبدي، نعم التعبدي فيه معنى

وقال الإمام تقي الدين أبو العز المقترح: «من فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم أو الحاملة أو الداعية، إن أراد به إثبات

آخر، وهو أن النفس لا حظ لها فيه، فقد يكون أجره الواحد يعدل الأجرين اللذين في الحكم غير التعبدي، وتعرف أيضا أن العلة القاصرة سواء كانت منصوصة أم مستنبطة فيها فائدة، [وقد ذكر الناس لها فوائد وما ذكرناه فائدة] زائدة، وهي قصد المكلف فعله لأجلها، فيزداد أجره.

فانظر هذه الفائدة الجليلة، واستعمل في كل مسألة ترد عليك هذا الطريق، وميز بين المراتب الثلاث، وهي: حكم الله بالقصاص، ونفس القصاص، وحفظ النفوس، وهو باعث على الثاني، لا على الأول.

وكذا حفظ المال بقطع السرقة، وحفظ العقل باجتناب الخمر، وما أشبه ذلك.

ولو فرضنا أن التعليل بحفظ النفوس مستنبط لا منصوص، وأنه قاصر.. حصل هذا المعنى الذي نقصده.

واعلم أني ما زلت أستشكل الجمع بين كلام المتكلمين وكلام الفقهاء، وكنت أسمع شيوخنا يقولون في تفسير كلام المتكلمين أن الأحكام وقعت عند المصالح، لا أنها علة لها، وهذا وحده لا ينشرح الصدر له، حتى ثلج صدري بما قلته الآن، وهو أمر بديع مبتكر، فشد يديك به، فإن به ينشرح الصدر لفهم التعليل، ويزداد نورا في أسرار الشريعة.

وكان سبب وقوع ذلك في خاطري أنني سئلت يومًا عن قتال الملائكة مع النبي ﷺ في بدر وجبريل قادر أن يدفع الكفار بريشة من جناحه.. فقلت: أريد أن يكون الفعل للنبي ﷺ وللصحابة، ليكون الأجر لهم، والملائكة مدد على عادة مدد الجيش، رعاية لصورة الأسباب ومسبباتها، والله تعالى هو فاعل الجميع، والآمر بالجميع، وفكرت في ذلك، فانتقل ذهني إلى مسألة التعليل، فوقعت على المعنى المذكور، فحصل لي ابتهاج وسرور به، والله أعلم».

هكذا ورد في مخطوط بيد محمد بن محمد بن الواسطي، منقول عن خط السبكي الوالد، وقد أورده قريبًا من نصفه المصنف في «الإبهاج» (٦/٢٢٨٧-٢٢٨٩)، ومنه الزيادات بين المعقوفتين.

غرض حادث له.. فهو محال قررنا بطلانه في علم التوحيد، وإن أراد به أن يعقبها حصول الصلاح في العادة، فسميت باعثة تجوزًا.. فهذا لا يجوز إطلاقه على الباري تعالى، لما فيه من الإيهام بالمحال، إلا أن يتحقق إذن من الشارع في إطلاقه، ولا سبيل إليه».

[أقسام العلل باعتبار أثرها]

(ص):

وقد تكون دافعة، أو رافعة، أو فاعلة الأمرين.

(ش):

الوصف المجعول علة ثلاثة أقسام:

الأول: يكون دافعاً للحكم فقط، كالعدة؛ فإنها دافعة لحل النكاح إذا وجدت في ابتدائه، وليست رافعة له إذا وجدت في أثنائه، فإن الموطوءة بشبهة تعتد وهي باقية على الزوجية.

الثاني: يكون رافعًا للحكم فقط، كالطلاق؛ فإنه يرفع حل الاستمتاع، ولكن لا يدفعه، إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد.

الثالث: أن يكون رافعًا دافعًا، كالرضاع؛ فإنه يمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه إذا طرأ، وإنما كانت موانع النكاح تمنع في الابتداء والدوام؛ لتأيدها واعتضادها بكون الأصل في الأبضاع هو الحرمة.

[أقسام العلل باعتبار ذاتها]

(ص):

وصفًا حقيقيًّا ظاهرًا منضبطًا، أو عرفيًّا مطردًا، وكذا في الأصح لغويًّا أو حكمًا شرعيًّا، وثالثها: إن كان المعلول حقيقيًّا.

(ش):

العلة باعتبار ذاتها تارة تكون وصفًا حقيقيًّا، وتارة تكون شرعيًّا، [وتارة تكون لغويًّا[1]]، وتارة تكون عرفيًّا، ولا يخلو معلوم يوضع علة عن هذه الأقسام.

ووجه الحصر فيها هو: أن ما يعلم.. لا يخلو إما أن يتوقف العلم به على وضع أم لا، فإن لم يتوقف على وضع وإخبار.. فهو المسمى في الاصطلاح «**وصفًا حقيقيًّا**»، وهو الذي يعقل باعتبار نفسه، وما يتوقف على وضع إما أن يكون الواضع الشرع أو غيره، فالأول.. «**الحكم الشرعي**»، والثاني.. إن كان العرب فـ«**اللغوي**»، أو من بعدهم فـ«**العرفي**».

أما الوصف الحقيقي.. فلا خلاف في التعليل به إذا اشتمل على ما ذكره المصنف، كقولنا: مطعوم فيكون ربوياً، والطعم يدرك

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

بالحس، وهو أمر حقيقي، أي: لا تتوقف معقوليته على معقولية غيره، واحترز بـ«**الظاهر**» عن الخفي، وبـ«**المنضبط**» عن غيره، وما خلا منها سيذكر الخلاف فيه، والمراد بـ«**المنضبط**»: أن يتميز عن غيره.

وأما الأوصاف العرفية، وهي: الشرف والخسة، والكمال والنقص.. فيجوز التعليل بها حيث أمكن، كما في الكفاءة وغيرها، فإن الشرف يناسب التعظيم والتكريم، والإهانة والخسة تناسب ضد هذه الأحكام.

ويشترط أن يكون مطردا، أي: لا يختلف باختلاف الأوقات، فإنه إن لم يكن كذلك لجاز أن لا يكون ذلك العرف حاصلاً في زمان الرسول ﷺ، وحينئذ لا يجوز التعليل به، وهي من مسائل «**المحصول**» (**٥/ ٣٠٤-٣٠٥**).

وأما بالأمر اللغوي.. كقولنا في النبيذ: إنه مسمًّى بالخمر، فيحرم كالمعتصر من العنب.

وأما الحكم الشرعي.. فذهب الأكثرون إلى تجويز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، كتعليل حرمة بيع الكلب بنجاسته؛ لأن العلة هي المعرف، فلا بدع في جعل حكم معرفاً للآخر، **وقيل**: يمتنع؛ لأنه معلول، فكيف يكون علة؟!.

وعلى الأصح فلو كان الحكم حقيقيًّا فهل يجوز تعليله بالحكم الشرعي؟، على قولين حكاهما في «**المحصول**» (٥/ ٣٠٤)، وأصحهما كما قاله الهندي وغيره الجواز؛ لأن المراد من العلة المعرف، ولا يبعد أن يكون الحكم الشرعي يعرف الحكم الحقيقي(١).

وفي المسألتين يتحصل ثلاثة مذاهب.

ومثال الحقيقي: قولنا في إثبات الحياة في الشعر بأنه يحرم بالطلاق، ويحل بالنكاح، فيكون حيًّا كاليد.

(ص):

أو مركبًا، وثالثها: لا تزيد على خمس.

(ش):

تنقسم العلة باعتبار كميتها إلى الوصف الواحد، ولا خلاف في التعليل به، وإلى المركبة من أوصاف، والتعليل به جائز عند المعظم، فإنا نعلل القصاص بوجود القتل العمد العدوان الذي لا شبهة فيه، وهذه أوصاف مناسبة، فلا بعد أن تكون الهيئة الاجتماعية ينشأ عنها الحكم.

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٥١٢)، واختار ابن الحاجب الجواز إن كان التعليل باعثا على تحصيل مصلحة، كتعليل رهن المشاع بجواز بيعه، والمنع إن كان لدفع مفسدة، كتعليل بطلان البيع بالنجاسة، وانظر «رفع الحاجب» (٤/ ٢٩٦).

وقيل: يمتنع؛ لأنه يفضي إما إلى تخلف المعلول عن العلة العقلية، أو تحصيل الحاصل، وهما محالان.

وفي المسألة قول ثالث غريب أنه لا تزيد الأوصاف على خمسة، وعزاه صاحب «الخصال» إلى الجرجاني من الحنفية، وحكاه الشيخ أبو إسحاق وغلَّط قائله[1]، وأما الإمام فذكر أن الشيخ حكاه سبعة[2].

(١) انظر «اللمع» (٢٢١).

(٢) انظر «المحصول» (٥/٣٠٨-٣٠٩)، وذكر محقق «المحصول» أن الرازي ذكره على الصواب في «الرسالة البهائية».

(ص):

[شروط صحة العلة]

[الشرط الأول: اشتمال العلة على الحكمة]

ومن شرط[1] الإلحاق بها: اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال، وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم، ومن ثم كان مانعها وصفًا وجوديًّا يخل بحكمتها.

(ش):

وجه اشتراط اشتمالها على الحكمة ظاهر.

وقوله: «**تبعث على الامتثال**»، فيه بيان للمراد بقول الفقهاء: «الباعث على الحكم كذا»، أنهم لا يريدون بعث الشارع، بل إن العلة باعثة للمكلف على الامتثال.

مثاله: حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة ولا باعث عليه، لأنه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك، بخلاف المكلف، فإذا انقاد المكلف امتثالاً لأمر الله تعالى ووسيلة إلى حفظ النفوس.. كان لهم أجران، أجر على القصاص، وأجر على حفظ

(١) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «شروط».

النفوس، وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى، أحدهما: بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: ١٧٨]، والثاني: بالإيماء من قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩][(١)].

وقوله: «**ومن ثم كان مانعها**» أي: مانع العلة، وهو مراد الأصوليين بـ«مانع السبب»، فإنهم جعلوا من خطاب الوضع الحكم على الوصف بالمانع، وقسموه إلى قسمين: مانع الحكم، وقد ذكره المصنف في صدر الكتاب، ومانع السبب، وذكره المصنف هنا، وهو منعه لسبب الحكم لحكمة تخل بحكم[(٢)] السبب، كالدين المانع للزكاة عند القائل به، فإن الدين [وصف مانع لسبب الحكم، والحكم وجوب الزكاة، والسبب هو الاستغناء عن قدر النصاب، فالدين[(٣)]] مانع من الاستغناء الذي هو السبب، ومنعه لذلك لحكمة هي احتياج مالكه إليه، وهذه الحكمة تخل بحكم السبب في وجوب الزكاة، فإن الحكمة التي لأجلها وجبت الزكاة في[(٤)] ذلك النصاب - وهي الاستغناء - أزالها الدين، فإن المديون ليس مستغنياً عن النصاب الذي ملكه.

---

(١) انظر ما سبق إيراده من جزء والد المصنف المسمى «وِرد العَلل في فهم العِلل».

(٢) كلمة «بحكم» كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «بحكمة».

(٣) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٤) «في» سقطت من ٢، وهي ثابتة في ٣.

[الشرط الثاني: كون العلة ضابطاً للحكمة]

(ص):

وأن تكون ضابطًا لحكمة، وقيل: يجوز كونها نفس الحكمة، وقيل: إن انضبطت.

(ش):

لفظ الحكمة يطلق في استعمالاتهم لمعنيين: أحدهما: بإزاء المصلحة المقصودة لشرع الحكم، والثاني: بمعنى الوصف الضابط لها إذا كان خفيًّا، وهذا مجاز؛ لأنه ضابط الحكمة، لا نفس الحكمة، من باب تسمية الدليل باسم المدلول.

فأما الحكمة بالمعنى الأول.. فلا يصح نصبها أمارة الحكم، إذ هي متأخرة عن الحكم في الوجود، فكيف يعرف الشيء بما لا يوجد إلا بعد وجوده؟!، وكيف يعلل الحكم بفرع ثبوته؟!.

وأما بالمعنى الثاني.. فيمتنع التعليل بها لخفائها واضطرابها، فإن كان الوصف الحقيقي مستقلاً كانت مظنته مستقلة، هكذا قاله المقترح.

وحاصل ما ذكره المصنف في جواز التعليل بالحكمة ثلاثة مذاهب:

أحدها - وهو الأصح عند الإمام[١] -: الجواز.

والثاني: المنع[٢].

والثالث: التفصيل؛ فإن كانت ظاهرة منضبطة بحيث يجوز ربط الحكم بها.. جاز التعليل بها، وإلا.. فلا، واختاره الهندي[٣]، وصححه ابن الحاجب[٤]؛ لأنا نعلم قطعًا أنها هي المقصودة للشارع، وإنما عدل عن اعتبارها لمانع خفائها واضطرابها، فإذا زال المانع جاز اعتبارها.

---

(١) وتبعه في اختياره البيضاوي أيضًا، انظر «المحصول» (٥/٢٨٧) و«الإبهاج» (٦/٢٥٣٤).

(٢) حكاه الآمدي في «الإحكام» (٣/٢٥٤) عن الأكثرين، قال العراقي: «وهو ظاهر كلام المصنف»، قلت: لكنه صرح في «الإبهاج» (٦/٢٥٣٥) باختيار التفصيل، وهو المذهب الثالث، والله أعلم.

(٣) «نهاية الوصول» (٨/٣٤٩٥).

(٤) وهو في اختياره متبع للآمدي، انظر «الإحكام» (٣/٢٥٥) و«رفع الحاجب» (٤/١٧٨).

[الشرط الثالث: كون العلة وجوديًا]

(ص):

وأن لا تكون عدما في الثبوتي، وفاقًا للإمام، وخلافًا للآمدي.

(ش):

مثاله: بيع الآبق باطل لعدم القدرة على التسليم، وقد صار كثيرون إلى امتناعه، فإنه لا يناسب الحكم ولا يشعر به، فإن المناسبة ما تقتضيه مصلحة عادة، والعادة مطردة في أن الإنسان لا يقنع بالنفي المحض.

ووجهه بعض الجدليين: بأن العدم طرد، والتعليل بالطرد ممتنع، قال: ولو قال الشارع: «أثبت حكم كذا لعدم كذا».. كان للتأقيت، بمعنى: إذا انعدم فاعرفوا ثبوت الحكم، لا للتعليل، فإنه غير صالح للتعليل.

وجوزه آخرون؛ لجواز كون العدم مظنة لمعنى مناسب، فصح أن يكون علته.

ووجهه الإمام في «الرسالة البهائية» بتوجيه حسن فقال: «الوصف إذا كان ضابطًا لمصلحة يلزم حصول المفسدة عند ارتفاعها، فكان عدم ذلك الوصف ضابطًا لتلك المفسدة، فيكون ذلك العدم مناسبًا للحرمة».

قال المقترح: «والصحيح الأول؛ لأن العدم لا يصلح أن يكون مظنة، لأنه إما أن يكون مطلقًا أو مضافًا، فالعدم المطلق نسبته إلى كل الأحكام متساوية ضرورة، فلا مطمع في جعله مظنة لمعين، وإن كان مضافًا، وهو عدم أمر ما.. فهذا الذي قدر عدمه إن كان وجوده منشأ مصلحة فلا يناسب تعليق الحكم على عدمه، وإن كان وجوده منشأ مفسدة فهو مانع، ولا بد من مقتضٍ، وإن لم يكن منشأ شيء فلا فرق بين وجوده وعدمه».

ونبه على أنه ليس المراد بالوجود المشترط الذات المتحققة كما يريده الأصوليون، بل هو أمر تعلقي أو نسبي أو إضافي.

إذا علمت هذا فنسبة المصنف المنع للإمام والجواز للآمدي معكوس، وهو سبق قلم، فإن الإمام قال في «**المحصول**» (٥/٢٩٥): «يجوز التعليل بالعدم خلافًا لبعض الفقهاء»، وقال الآمدي في «**الإحكام**» (٣/٢٥٩): «المختار أن العدم لا يصلح أن يكون علة بمعنى الباعث»، وعوَّل في دليله على أن العلة أمر وجودي، لأن «لا علة» أمر عدمي، ولا يقال: فالإمام اختار في «**المعالم**» (١٧٠) المنع، لأنا نقول لم يختر الآمدي الجواز(١).

---

(١) نبه العراقي على أن الإمام في كلامه على الدوران أيضًا صحح المنع، وانظر «المحصول» (٥/٢٠٩)، قال العراقي: «فقول الشارح: (إن نقل المصنف عنه المنع سبق قلم) ليس كذلك، فقد عرفت أن كلامه اضطرب في ذلك، فتبع المصنف أحد الموضعين»، قلت: لكن المصنف ذكره على الصواب الذي أشار إليه الشارح في «الإبهاج» (٦/٢٥٣٦) و«رفع الحاجب» (٤/١٧٨-١٧٩)، وهو قاطع في أن الذي قاله في «الجمع» مجرد سبق قلم كما قال الشارح، والله أعلم.

على أن في ثبوت الخلاف بينهما نظرًا؛ لعدم تواردهما على محل واحد، فإن الإمام بناه على رأيه أن العلة بمعنى المعرف، وهو بهذا التفسير لا ينبغي أن يقع فيه خلاف، إذ لا امتناع في أن يكون العدم علة للموجود، والآمدي بناه على أنها بمعنى الباعث[١].

وذكر ابن التلمساني بناء هذه المسألة على تخصيص العلة، فمن منع التخصيص جوز هنا، ومن جوز التخصيص يقول: العلة ضابط المصلحة، والعدم لا شيء، والمصلحة شيء[٢].

تنبيه: أهمل المصنف أن لا يكون العدم جزءًا من العلة[٣]، وقد ذكرها ابن الحاجب، والخلاف فيه كالخلاف في أصل المسألة، فلو قال: «وأن لا تكون عدما، هي أو جزؤها» لكان أشمل[٤]، والعجب من المصنف كيف[٥] أسقط المسألة في «**شرح المختصر**» (٤/ ١٨١) وهي ثابتة في «**المختصر الكبير**» (١٢٥) و«**الصغير**»؟!،

---

(١) قال العراقي: «الخلاف بينهما ثابت، ولو بنى كل منهما قوله على أصل يخالف أصل الآخر، والله أعلم».

(٢) «شرح المعالم» (٢/ ٤٠٥).

(٣) قال العراقي: «وأهمله المصنف لوضوحه، بل قد يدعى دخوله في كلامه، لأنه متى كان جزء العلة عدما فقد صدق التعليل بالعدم، والله أعلم».

(٤) كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «اشتمل».

(٥) كلمة «كيف» كذا في ٣، وهي كذلك في أصل ٢ ثم حكها أحدهم وجعلها «حيث»، وكذلك هي في ٤.

وجعل - أعني المصنف - ما جعله ابن الحاجب دليلاً لهذه المسألة دليلاً لمسألة التعليل بالمحل، وهو عجيب، وكلام ابن الحاجب في «الكبير» مصرح بخلافه.

[التعليل بالأوصاف الإضافية]

(ص):

والإضافي عدمي.

(ش):

الوصف الإضافي هو ما يعقل باعتبار غيره، كالأبوة والبنوة، والتقدم والتأخر، والمعية والقبلية والبعدية، وسيأتي في المباحث الكلامية الخلاف في الإضافيات هل هي وجودية أو عدمية؟، فإذا قلنا عدمية - وهو المختار -.. فهل يجوز التعليل بها - والعلة بمعنى الأمارة - أم لا؟، فيه خلاف مفرع على أن الأمر العدمي هل يجوز أن يكون علة للأمر الوجودي أم لا؟، ووجه التفريع ظاهر، فمن منع هناك.. منع هنا؛ لاستوائهما في العدم في الخارج، وإنما يفترقان في أن الإضافة وجودها ذهني فقط، أي: موجودة في الأذهان، مقدرة في الأعيان، والأوصاف العدمية عدم مطلقًا في الذهن والخارج.

[التعليل بما لا يُطلَّع على حكمته]

(ص):

ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته، فإن قطع بانتفائها في صورة.. فقال الغزالي وابن يحي: يثبت الحكم للمظنة، وقال الجدليون: لا.

(ش):

يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته؛ لأنه لا يخلو عنها في نفس الأمر، [وليس التعبدي عبارة عما لا علة له، بل عما لا تُعلَم علته، فينظر لذلك[1]]، وما لا تعقل فيه المناسبة نسميه «أمارة».

فإن قطع بانتفائها في بعض الصور كاستبراء الصغيرة، فإن الاستبراء شرع لتيقن براءة الرحم، وهو مفقود في الصغيرة.. فقال **الغزالي وصاحبه محمد بن يحي**: يثبت الحكم للمظنة، فإن الحكم قد صار معلقًا بها، **وذهب الجدليون** إلى أنه لا يثبت لانتفاء الحكمة، فإنها روح العلة.

واقتصار المصنف في نقل الخلاف عمن ذكر هو باعتبار الممكن في نظر الأصوليين، وإلا فالخلاف في هذه المسألة ثابت بين الأصحاب،

---

(١) ما بين المعقوفتين أعلم عليه بـ«حـــ»، وهو ثابت في ٣ و ٤.

فإنهم قالوا: يكره لمن قام من النوم وشك في طهارة يده غمسها في الإناء قبل غسلها ثلاثًا، فلو تيقن طهارتها فلا يكره له الغمس قبل الغسل، وقال إمام الحرمين: يكره وإن كان قد علق الغسل في الخبر على توهم النجاسة، وقال: يجوز أن يكون للتوهم ثم يعم ما وجد منه ذلك وما عدم، كالعدة شرعت لبراءة الرحم في موضع يعلم فيه البراءة(١).

قال الشاشي في «**المعتمد**»: «والمذهب الأول؛ لأنه علق على علة معلومة، وهي توهم النجاسة، وما علق على معنى معلوم قصر عليه، ولا يلحق به ما لم يوجد المعنى فيه، هذا هو الأصل في العلل»، قال: «وقد أبعد المزني في تشبيهه بالعدة، وإلحاقُه بالنجاسة المحققة أولى، فإنها تؤثر في المنع من غمس اليد في الإناء، ثم لا يثبت هذا الحكم فيه إذا كانت النجاسة متوهمة، أو يجعل توهم النجاسة كتحققها كما قال أحمد في المنع، ويلحق ذلك بالعدة، فإذا لم يلحق حال توهم النجاسة بالعدة في وجوب المنع فلأن لا يلحق حال تحقق الطهارة في الاستحباب بالعدة أولى، والعدة فيها ضرب من التعبد، وحال تحقق البراءة حالة نادرة، فألحقت بالغالب لعدم إمكان الضبط، وتيقن الطهارة ليس بنادر، والأصل طهارة اليد». انتهى.

ومن أمثلة المقطوع بانتفائها أيضًا ما لو قال: «أنت طالق في آخر حيضتك» أو «مع آخر حيضتك».. فهل هو سني أو بدعي؟،

---

(١) انظر «نهاية المطلب» (١/ ٦٤-٦٥).

وجهان: **أصحهما**: سني، ونسبه الإمام في «النهاية» (١٤/١٨) للقياسين، **والثاني**: بدعي، قال الإمام: «وهذا القائل يعتضد بالرجوع إلى التوقيف بالتعبد». انتهى.

ومأخذ الأول: أن الحكم في تحريم طلاق الحائض تطويل العدة، وهو مقطوع بانتفائه في هذه الصورة، فلا يثبت الحكم، ومأخذ الثاني: أن الحكمة وإن انتفت فالعلة وهي الحيض ثابتة، فيعلق بها.

وليس معنى قول الإمام بالتعبد أنه لا علة له، ولا يخفى أن العلة الحيض، فقد يكون الشيء متعبدًا من وجه معقولًا من وجه، وطلاق الحائض من ذلك، فمن علقه بمسمى الحيض.. فقد قضى بالتعبد من حيث إدارته الحكم على هذا الاسم، سواء وجد معه تطويل العدة أم لا، وكل من تعلق بالمظنة شرط اشتمالها على الحكمة، وهذا هو الجاري على المعنى.

واعلم أن أصحابنا ذكروا خلافًا في «باب صلاة العيد» أن ما فعله النبي ﷺ لمعنى وزال هل تبقى سنيته أم لا؟ على وجهين، كالرمل ونحوه، وليس هو هذا الخلاف المذكور هنا، لأنا حيث قلنا ببقاء سنيته.. فلا بد له من علة، وهو جار على قولنا: يجوز تعليل الحكم الواحد في حال بعلة وفي أخرى بغيرها[1].

(١) قال العراقي: «استبراء الصغيرة لم يظهر فيه المعنى قط، وأما الرمل فكان معناه حين ابتدئ فعله معلوما، واستمرت المشروعية بعد زوال المعنى استحضارا لتلك الحالة التي أوجبت ذلك، ليعرف قدر النعم المتجددة بتمكن الإنسان من إقامة المناسك من غير صاد ولا مانع، وانتشار الإسلام وقوة أهله بعد خفائه وضعف أهله، والله أعلم».

[التعليل بالقاصرة]

(ص):

والقاصرة منعها قوم مطلقًا، والحنفية إن لم تكن بنص أو إجماع، والصحيح جوازها، وفائدتها معرفة المناسبة، ومنع الإلحاق، وتقوية النص، قال الشيخ الإمام: وزيادة الأجر عند الامتثال لأجلها.

(ش):

العلة القاصرة - وهي التي لم تتعد عن محل النص، بل مقتصرة عليه - إن عرفت عليتها بنص أو إجماع.. جاز التعليل بها، ونقل الاتفاق عليه جماعة منهم القاضي أبو بكر، لكن القاضي عبد الوهاب طرد فيها الخلاف الآتي، وإليه أشار بقوله: «**منعها قوم مطلقًا**»، وإن عرفت عليتها بغيرهما، كتعليل الربا في النقدين بجوهريهما[1].. فذهب الحنفية إلى بطلانها[2]، وذهب الجمهور -

(١) كذا في ٢ و«الغيث»، وفي ٣ و ٤: «بجوهريتها».

(٢) وبه قال أبو عبد الله البصري من المعتزلة كما في «المعتمد» (٢/ ٨٠١)، وحكاه الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» (٢/ ٨٤١) والنووي في «شرح المهذب» (٩/ ٤٩٠-٤٩١) وجها لبعض أصحابنا.
وعبارة النووي: إن عندنا «في العلة القاصرة وجهان لأصحاب الشافعي:
أحدهما: أنها فاسدة لا يجوز التعليل بها؛ لعدم الفائدة فيها، فإن حكم الأصل قد عرفناه، وإنما مقصود العلة أن يلحق بالأصل غيره.

منهم الأئمة الثلاثة - إلى الصحة؛ لأنها مناسبة للحكم فتصح.

والمانعون قالوا: لو كانت صحيحة لكانت مفيدة، لكنها غير مفيدة، لأن الحكم في الأصل ثابت بغيرها، وليس لها فرع؛ إذ هي قاصرة.

وهذا منقوض بالقاصرة بنص أو إجماع، فإن الخصم وافق على تجويزه، فلو صح ما قالوه.. كان النص عليها عبثاً، والإجماع عليها خطأ، وبأن الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم من إثبات الحكم بها، بل لها فوائد، فقول المصنف: «**وفائدتها**» هو جواب عن سؤال الخصم، وذكر لها أربع فوائد:

أحدها: معرفة حكمة الحكم، فيكون أدعى إلى القبول والانقياد مما لا تعلم مناسبته، ونازع المقترح في هذه الفائدة بأن مشروعية حكم السببية لم يكن لذلك، بل للتعريف، فماذا ينفع النظر في فوائد لم يشرع لها الشيء؟.

ثانيها: أنها تفيد منع حمل الفرع على الأصل كما أن المتعدية تفيد إثبات الحمل، فإنه إذا علمنا أنها قاصرة امتنع القياس عليها.

والوجه الثاني: أن القاصرة صحيحة، ولكن المتعدية أولى».
وقال: «إن مذهبنا جواز التعليل بها؛ فإن العلل أعلام نصبها الله تعالى للأحكام، منها متعدية، ومنها غير متعدية إنما يراد منها بيان حكمة النص لا الاستنباط وإلحاق فرع بالأصل، كما أن المتعدية عامة التعدي وخاصته».

ثالثها: أنها تزيد النص قوة ويتعاضدان، ذكره القاضي أبو بكر وغيره، قال: «وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا في مسألة، فيكون الحكم ثابتاً بالعلة والنص معًا»(١)، وينبغي أن يحمل هذا على ما إذا كان النص ظاهرًا فيمكن أن يقال: إنها تقوي الظاهر وتعصمه من التأويل، فكأنها باقية في محل النصوصية منه، متعدية إلى ما يقبل التأويل، أما إذا كان بقاطع فلا تقوية إذن، وقد صرح بذلك الإمام في «**البرهان**» (٢/ ١٨٠٥، ف: ١٠٩٤).

رابعها: أن المكلف يقصد الفعل لأجلها فيحصل له أجران، أجر قصد الفعل للامتثال، وأجر قصد الفعل لأجلها، فيفعل المأمور به لكونه أمراً وللعلة، ذكره والد المصنف(٢).

وظهر بهذه الفوائد بطلان قول أبي زيد الحنفي أنها لا تفيد علمًا ولا عملاً(٣).

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٢٨٥).

(٢) يعني في جزءه المسمى «ورد العلل في فهم العلل».
تتمة: زاد النووي في «شرح المهذب» (٩/ ٤٩١) من فوائد العلل القاصرة: «أنه ربما حدث ما يشارك الأصل في العلة فيلحق به».
قلت: وهذه الفائدة أجل من كل ما سبق إيراده، والظاهر أن النووي استكشفه من أصل مثار الجدل في هذه المسألة، وهو الاختلاف في علة ربوية النقدين، فالشافعية يرونها الثمنية، والحنفية يقولون أنها الوزن، ويعترضون على الشافعية بقصور علتهم، فكأن النووي نظر إلى الغيب من ستر رقيق وهو يرى ظهور الفلوس وانتشارها، واستلهم إمكان طغيانها في المستقبل على الدراهم والدنانير، فرأى إمكان تحول علة الشافعية القاصرة في حينه إلى متعدية، وهذا ما أكدته الأيام، والله أعلم.

(٣) انظر «تقويم الأدلة» (٢٧٩).

[أنواع ما يعلَّل بها الأحكام]

(ص):

ولا تعدى عند كونها محلَّ الحكم، أو جزأَه الخاص، أو وصفَه اللازم.

(ش):

علة الحكم إما محله الذي يثبت فيه، أو جزء ماهيته الخاص، أو وصفه اللازم للموصوف، فالأول: كقولنا: «الذهب ربوي لكونه ذهبًا»، فإن علة ذلك الحكم ذلك المحل، وكذلك علة حرمة الخمر كونه معتصرًا [من العنب، والثاني: ككونه معتصرًا[1]] فقط، والثالث: كالنقدية في الذهب والفضة، فإنه وصف لازم لهما، ومثله في «المستصفى» (٣/٧٠٣) بالصغر - يعني: في الولاية عليه -، وفيه نظر؛ لأنه يزول بالكبر، فأشبه الشدة المسكرة في العروض.

وهذه الثلاثة لا تكون إلا في العلة القاصرة؛ لاستحالة وجود خصوصية المحل، أو جزئه الخاص، أو وصفه اللازم له، في غيره.

وأما أن يكون جزء العام المشترك بينه وبين غيره، فلا يكون

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٤، وسقط من ٣.

إلا في المتعدية، كتعليل إباحة البيع بكونه عقد معاوضة، فعقد المعاوضة من حيث إنها جنسه جزء له لا يختص به.

وعلم من كلامه جواز التعليل بمحل الحكم أو جزئه الخاص، وهو قول الأكثرين.

وقال الهندي[1]: «الخلاف فيه مبني على جواز التعليل بالقاصرة، فإن جوز ذلك جوز هذا، وإن منع منع».

وقال الأصفهاني شارح «**المحصول**»: «ذهب الأكثرون إلى جواز التعليل بالمحل [وبجزئه، وقيل: يمتنع فيهما، وقيل: يجوز بالجزء دون المحل، ومختار الإمام: يجوز التعليل بالمحل[2]] في القاصرة دون المتعدية، وقد يقال: لا حقيقة لهذا المذهب، لأن العلة بالمحل هي القاصرة، وإطلاق الأول وإن أطلق فهو مخصوص بها، فكيف يصح التفصيل؟!».

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٤٩٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

[التعليل بمجرد الاسم]

(ص):

ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب، وفاقًا لأبي إسحاق الشيرازي، وخلافًا للإمام، وأما المشتق.. فوفاق، وأما نحو الأبيض.. فشَبَه صوري.

(ش):

للتعليل بالاسم ثلاث صور:

أحدها: الاسم اللقب، كما لو عللنا كون النقدين ربويين بأن اسمهما ذهب وفضة.

قال الشيخ أبو إسحاق في «اللمع» (٢٢٠): «يجوز أن يكون وصف العلة صفة كالطعم في البر، واسمًا كقولنا: تراب وماء، وقيل: لا يجوز أن يكون الاسم علة، وهو خطأ؛ لأن كل معنى جاز أن يعلق الحكم عليه من جهة النص.. جاز أن يستنبط من النص ويعلق الحكم عليه كالصفات والأحكام».

وأما الإمام في «المحصول» (٥/٣١١-٣١٢) فقال: «اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم، كتعليل تحريم الخمر بأن العرب سمته خمرًا، فإنا نعلم بالضرورة أن هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرًا للعقل.. فذلك تعليل بالوصف، لا بالاسم».

فتحصل طريقان: أحدهما: القطع بالمنع، والثانية: إثبات خلاف والصحيح الجواز، وهو الذي صححه ابن السمعاني وغيره[١]، وقد استعمله الشافعي فقال في بول ما يؤكل لحمه: «لأنه بول فشابه بول الآدمي»، وذكر صاحب «**الخصال**» من الحنابلة أن الإمام أحمد نص على التعليل به أيضًا.

الثانية: اسم اشتق من فعل، كالسارق والقاتل، فيجوز جعله علة، وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوع، ففي «**التقريب**» لسليم الرازي حكاية قول بمنع الاسم مطلقًا لقبًا ومشتقًّا.

الثالثة: اسم اشتق من صفة، كالأبيض والأسود، قال ابن السمعاني[٢]: «فهذا من علل الاشباه الصورية، فمن احتج بالشبه الصوري احتج به».

تنبيه

لك أن تسأل عن الفرق بين العلة القاصرة، والتعليل بالمحل، والتعليل بالاسم؟.

والجواب:

أن العلة القاصرة أعم من المحل؛ لأن المحل ما وضع له اللفظ كالخمر والبر، والقاصرة وصف اشتمل عليه محل النص لم يوضع

(١) انظر «القواطع» لابن السمعاني (٣/٩٩٨).

(٢) «القواطع» (٣/٩٩٨).

له اللفظ كالنقدية، فكل[١] محل علة قاصرة، وليس كل علة قاصرة محلاً.

وأما الفرق بين المحل والاسم.. فقيل من وجهين:

أحدهما: أن المراد بالاسم الجامد الذي لا ينبئ عن صفة مناسبة يصلح إضافة الحكم إليها، بخلاف الخمر الدال على التخمير المناسب للتحريم، وهذا يشكل بالبر، [فإنه يجوز[٢]] التعليل به، وهو جامد.

والثاني: أن يكون المراد التعليل بالتسمية، نحو: «حرمت الخمر لتسميتها خمرًا، والتفاضل في البر لتسميته برًّا» ونحوه، إذ التسمية لا تأثير لها، بخلاف المعنى المستفاد من المحل بإشارة أو تنبيه.

وربما التفت الكلام ههنا إلى الاسم والمسمى، فمن قال: هما واحد أو متغايران، والمراد المسمى الذي هو مدلول الاسم.. فحكمه حكم سائر العلل، إن كان مؤثرًا أو مناسبًا علل به، وإلا فلا، ومن أراد الاسم الذي هو اللفظ.. لم يعلل به قطعًا.

---

(١) كلمة «فكل» كذا في «الغيث»، وظاهر ما في ٢ و ٣ «وكل»، وفي ٤: «فكان».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وفي ٤: «فإنهم جوزوا»، وكلاهما محتمل قريب.

[تعليل الحكم الواحد بعلتين[1]]

(ص):

وجوز الجمهور التعليل بعلتين، وادعوا وقوعه، وابن فورك والإمام في المنصوصة دون المستنبطة، ومنعه إمام الحرمين شرعًا مطلقًا، وقيل: يجوز في التعاقب، والصحيح القطع بامتناعه عقلًا؛ للزوم المحال من وقوعه كجمع[2] النقيضين.

(ش):

يجوز تعليل الحكم الواحد نوعًا المختلف شخصًا بعلل مختلفة وفاقًا، كتعليل إباحة قتل زيد بردته، وعمرو بالقصاص، وخالد بالزنا.

أما الواحد بالشخص.. فلا خلاف في امتناع تعليله بعلل عقلية، وأما بعلل شرعية كتحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة.. فعلى مذاهب:

أحدها وعليه الجمهور: جوازه مطلقًا ووقوعه، فإن اللمس والبول والغائط والمذي يثبت بكل واحد منها الحدث، والقصاص

(١) قال المصنف في «رفع الحاجب» (٤/ ٢١٩): «اعلم أنه ليس في باب القياس أشكل من الكلام على التعليل بعلتين».

(٢) كذا في ٣، وفي ٢: «لجمع»، وقد يقرأ على الموافقة للأول، وفي ٤: «كالجمع».

والردة يثبت بكل منهما القتل، وكذلك إذا ارتضعت[1] صغيرة لبن زوجة أخيك وأختك حرمت لكونك خالها وعمها دفعة.

وتخريج المانع كل صورة على أنها أحكام متعددة، كقولهم في القتل بأسباب: أن أشخاص القتل متعددة وإن اتحد النوع.. تمحُّل، فإن القتل في صورة واحدة محال تعدده، إذ هو إزهاق الروح، وصورة العم والخال يدفع كل إشكال.

والثاني: المنع مطلقًا، واختاره الآمدي، ونقله عن القاضي وإمام الحرمين[2].

والثالث: يجوز في المنصوصة دون المستنبطة، وهو رأي الأستاذ ابن فورك، واختاره الإمام وأتباعه[3].

والرابع: يجوز عقلاً ولكنه يمتنع شرعًا، وهو ما نقله ابن الحاجب عن إمام الحرمين[4]، وقال الصفي الهندي[5]: «إنه الأشهر

---

(١) كلمة «ارتضعت» كذا في ٤، وفي ٣: «أوجرت»، وكذلك هي في ٢، ثم شطب عليه وكتب فوقه: «رضعت».

(٢) انظر «الإحكام» (٣/ ٢٩٥).

(٣) انظر «المحصول» (٥/ ٢٧١) و«الإبهاج» (٦/ ٢٤٧٢)، قال إمام الحرمين: «وللقاضي إلى هذا صغو ظاهر في كتاب التقريب»، وانظر «التلخيص» (٣/ ٢٨٧)، والظاهر أنه لهذا اطمئن ابن الحاجب إلى عزوه للقاضي كما في «رفع الحاجب» (٤/ ٢١٨).

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٢١٨).

(٥) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٤٧٠).

عنه»، يعني: بخلاف نقل الآمدي، وعليه جرى المصنف، فإنه الموجود في «البرهان» (٢/ ٨٣٢، ف: ٧٩١) حيث قال: «ليس ممتنعًا عقلاً وتسويغًا ونظرًا إلى المصالح الكلية، ولكنه ممتنع شرعًا»، وحاصله أنه جائز عقلاً لكنه لم يقع قط، وذكر أنه تصفح الشريعة فلم يجد ذلك، وقال: إن المختلفين في المسائل يختلفون في العلل كاختلافهم في الحكم كمسألة الربا[1]، هذا مع أنه في كتب الفروع قال في تدبير المستولدة أنه يصح، ويكون لعتقها يوم موت السيد سببان، لكنه اعترف بأنه لا أثر لبقاء التدبير، وكأنه إنما منع اجتماع علتين [يعرفان أو يؤثران[2]]، فحيث لا يحصل التأثير لم يجتمع[3].

---

(١) انظر «البرهان» (٢/ ٨٣١، ف: ٧٨٩-٧٩٠).

(٢) ما بين المعقوفتين كذا أثبته، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «معرفان أو مؤثران».

(٣) اضطرب الشارح فيما نقله عن إمام الحرمين، ثم بنى عليه هذا الاستنتاج، وسبب ذلك أنه اعتمد في نقله مذهب الإمام على «العزيز شرح الوجيز» (١٣/ ٤٢٢)، ثم لم يميز بين ما للإمام فيه وما لغيره، فلا بد من تحرير ذلك، فأقول:
قال الرافعي في مسألة استيلاد المدبَّرة: «الذي أورده أكثر سلف الأصحاب وخلفهم رحمهم الله أنه يبطل التدبير؛ لأن الاستيلاد أقوى، فيرتفع به الأضعف، كما يرتفع ملك النكاح بملك اليمين».
قال: «وفي طريقة الصيدلاني: أنه لا يبطل التدبير، ويكون لعتقها يوم موت السيد سببان، وعلى هذا جرى الإمام و[الغزالي]، مع اعتراف الإمام بأنه لا أثر لبقاء التدبير».
فموضوع البحث عند الرافعي هو بقاء التدبير أو بطلانه، وأما ذكره اجتماع سببين لعتق المدبرة المستولدة فإنما أتى به علاوة على طريقة الصيدلاني، ثم أشار إلى أن إمام الحرمين جرى على طريقة الصيدلاني في بقاء التدبير، وأشار

وهل يجري هذا الخلاف في التعليل بعلتين سواء كانتا متعاقبين أو معًا، أو هو مختص بالمعية؟، كلام ابن الحاجب يقتضي الأول، والصواب عند المصنف الثاني، ولهذا ضعفه بقوله: «**وقيل: يجوز في التعاقب**»، واحتج عليه بأنه يلزم من شموله حالة التعاقب أن يكون في الأمة من يمنع أن اللمس والمس مثلاً ليسا بعلتين وإن وجد أحدهما بمفرده، بل لا علة إلا واحد فقط، فلا يكون للحدث مثلاً غير علة واحدة، وهذا لا يقوله أحد(١).

ثم الصحيح عند المصنف القطع بامتناعه عقلاً(٢).

إلى مخالفته له في دعوى اجتماع السببين، فلما لخص الشارح هذا الكلام، وكان موضوع بحثه اجتماع علتين لحكم واحد.. حذف ذكر الصيدلاني، ونسب قوله باجتماع السببين إلى إمام الحرمين، ثم أتى باستدراك الرافعي أنه لا يرى للتدبير أثرًا، وهذا كلام متناقض لا وجود له في كلام الإمام إطلاقًا، والرافعي لم يقصد موافقة الإمام للصيدلاني في التعليل بالسببين، وإنما في القول ببقاء التدبير، وأما التعليل.. فقد صرح هو والإمام بأن التدبير لا أثر له، وقال في «النهاية» (١٩/٣٢٧): «ليس من الفقه أن يقال: العتق معلل بعلتين، فإن خبط الأصوليين في هذا عظيم، ولسنا له الآن»، فلا تعارض بين كلامي الإمام في الأصول والفروع، والله أعلم.

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٢٢٠-٢٢١).

(٢) يعني: وشرعًا، قال العراقي: «وعلله بأنه يلزم من جوازه المحال، وهو أن كلا منهما مؤثر في الحكم وغير مؤثر لتأثير الآخر، ففيه الجمع بين النقيضين، ولا يخفى أن هذا مبني على أن العلة مؤثرة، فإن قلنا: إنها معرفة انتفى ذلك».

[تعليل الحكمين بعلة]

(ص):

والمختار وقوع حكمين بعلة، إثباتًا كالسرقة للقطع والغرم، ونفيًا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما، وثالثها: إن لم يتضادا.

(ش):

في تعليل الحكمين بعلة مذاهب:

أصحها: الجواز، سواء في الإثبات، كالسرقة؛ فإنها تناسب القطع زجرًا للسارق حتى لا يعود[1]، وتناسب التغريم جبرًا لصاحب المال، وفي النفي، كالحيض يناسب المنع من الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام كالطواف وقراءة القرآن ومس المصحف.

والمذهب الثاني: المنع مطلقًا.

والثالث: المنع إن لم يتضادا كالحيض لحرمة الصوم والصلاة، دون ما إذا تضادا كما يكون مبطلاً لعقد مصحِّحًا لآخر كالتأبيد في الإجارة والبيع.

---

(١) زاد العراقي: «ولغيره حتى لا يقع فيها».

[الشرط الرابع: أن لا يكون ثبوت الشرط متأخرًا عن حكم الأصل]

(ص):

ومنها: أن لا يكون ثبوتها متأخرًا عن ثبوت حكم الأصل خلافًا لقوم.

(ش):

أي: من أهل العراق كما قاله القاضي عبد الوهاب، كما يقال فيما أصابه عرق الكلب: أصابه عرق حيوان نجس، فيكون نجسًا كلعابه، فيمنع كون عرق الكلب نجسًا، فيقال: لأنه مستقذر، فإن استقذاره إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته.

وقال الهندي[1]: «الحق الجواز إن أريد بالعلة المعرف، وإن أريد بها الموجب أو الباعث فلا».

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٥٥١).

[الشرط الخامس: أن لا تعود على الأصل بالإبطال أو التخصيص]

(ص):

ومنها: أن لا تعود على الأصل بالإبطال.

(ش):

لأن العلة فرع هذا الحكم، والفرع لا يرجع إلى إبطال أصله، وإلا يلزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال، ولهذا ضعف مأخذ الحنفي في تأويله حديث: «**في أربعين شاة شاة**» أي: قيمة شاة، لأن القصد دفع الحاجة بالشاة أو القيمة، فإنه يلزم منه أن لا تجب الشاة عينا، فإن غير الشاة ليست بشاة.

قال السهروردي: «وأنصف أمير المتأخرين - يعني: الغزالي [في «**المستصفى**» (٣/ ٧٤٢)[(١)]] - فقال: ليس هذا رفعًا[(٢)] للنص، وإنما يلزم أن لو جوزوا الترك مطلقًا، أما إلى بدل فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٢ و ٣، لكنه ألحق في هامش ٢ وعليها علامة التصحيح.

(٢) كلمة «رفعا» كذا في ٤، في ٣: «دافعًا»، وهو كذلك في ٢ ثم شطب على ألفه.

فيها فقد أدى واجبًا وإن كان الوجوب يتأدى بغيرها، فهذا توسيع للوجوب لا إسقاط له، وأما تخصيص الشاة بالذكر فيجوز أن يكون لكثرة الوجود عندهم، كتخصيصه الاستنجاء بذكر الحجر مع الجواز بالمدر، أو لسهولة الأداء على المالك»(١).

قلت: فيه رفع للنص من حيث إبطال تعلق الزكاة بالعين ونقلها إلى الذمة، ولئن سلم أنه لا يتضمن الإبطال لكنه يتضمن التغيير، ولا يجوز تغيير حكم النص بعلته، [لا سيما ومبنى الزكاة على التعبد(٢)].

(١) مراده بهذا التمثيل نفي الفارق بين توسع الشافعية في أدوات الاستنجاء وتوسع أصحابه من الحنفية في أداء الزكاة بالقيمة والعين، فكأنه يقول: ما الفرق بين هذا وبين تجويزكم الاستنجاء بكل جامد طاهر قالع غير محترم استنباطا من أمره ﷺ في الاستنجاء بثلاثة أحجار، فإنكم أبطلتم بهذا التوسيع تعين الأحجار المأمور بها؟!، قال العراقي: «لكنا نقول: إنما فهمنا إبطال تعينها من قوله عليه الصلاة والسلام بعد أمره بالاستنجاء بثلاثة أحجار: «**ولا نستنجي برجيع ولا عظم**»، فدل على أنه أراد أولا الأحجار وما في معناها، وإلا لم يكن للنهي عن الرجيع والعظم وقع، والله أعلم».

(٢) ما بين المعقوفتين أعلم بـ«حـ» في ٢، وهو ثابت في ٣ و ٤.

(ص):

وفي عودها بالتخصيص لا التعميم قولان.

(ش):

الخلاف في عودها بالتخصيص ليس هو الخلاف [السابق[1]] في تخصيص العموم بالقياس كما توهمه بعضهم، لأن ذلك في قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر، وهذا معناه أن العلة المستنبطة من أصل عام من كتاب أو سنة هل يشترط أن لا تعود على أصلها بالتخصيص؟، فيه قولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوليه في نقض الوضوء بلمس المحارم: **أحدهما**: لا ينقض؛ نظرًا إلى أن العلة مظنة الاستمتاع، لا سيما إذا فسر الملامسة في الآية بالجماع، فهذه العلة عادت على الأصل بالتخصيص، **والثاني**: ينتقض؛ تمسكًا بالعموم.

وكذلك ورد النهي عن بيع اللحم بالحيوان، وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره، والمعنى يقتضي تخصيصه بالمأكول؛ لأنه بيع الربوي بأصله، وما ليس بربوي لا مدخل له في النهي، وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان مأخذهما هذا الأصل، والأصح: المنع تمسكًا بالعموم.

---

(١) الزيادة من هامش ٢ وعليها علامة التصحيح، وليست في ٣ و ٤.

وإنما لم يرجح شيئًا من القولين؛ لأن الأصحاب لم يطردوا فيه ترجيحًا، بل في بعض الصور يخصونه بالمعنى كالمحارم، وفي بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان.

وذكر الهندي في «**الرسالة السيفية**» أن القولين هما القولان في تخصيص العلة فقال: «ما استنبط من الحكم يجب أن لا يبطله بالكلية؛ لأنه فرعه، وإن اقتضى تخصيصه.. ففيه خلاف مبني على تخصيص العلة؛ لأن التخصيص مناف، والفرع لا ينافي أصله»، ثم قال: «قيل: المستنبطة لا يجوز أن تكون مخصصة للكتاب والسنة المتواترة، وهو بناء على أنه لا يجوز تخصيصها بالقياس، ومذهبنا[(١)] صحته»، وذكر في موضع آخر: «أن ما ثبت علته بالإيماء - وهو ترتيب الحكم على الوصف - لا يجوز أن يستنبط منه [معنى يخصص[(٢)]] الحكم قطعًا، وإن جوز ذلك في غيره، وهو مصرح بتخصيص الخلاف بالعلة المنصوصة[(٣)]، [وذكر الهندي أن الخلاف هنا مبني على أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أم لا[(٤)]].

---

(١) كلمة «ومذهبنا» كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «وقد بينا».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «تخصيص».

(٣) الفقرة من أولها إلى هنا أعلم عليه في ٢ بعلامة «حـ، إلى»، وهي ثابتة في ٣ و ٤.

(٤) ما بين المعقوفتين من ٤، وألحق بهامش ٢ أيضًا، وسقط رأسًا من ٣.

وجزم في «المستصفى» (٣/٦٧٥) بأن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص لا تقبل، واستثنى ما إذا سبق المعنى إلى الفهم فيجوز أن يكون قرينة مخصصة للعموم، قال: «أما المستنبطة بالتأمل ففيه نظر».

وأما عودها على الأصل بالتعميم فمحل وفاق، وهو غالب الأقيسة، كاستنباط ما يشوش الفكر من قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»(١).

قال القاضي أبو الطيب الطبري: «وأجمعوا على أنه ليس لنا علة تعود على أصلها بالتعميم إلا هذا المثال، وذلك جائز بالإجماع».

وفيما قاله نظر(٢).

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٣١٦) من حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأخرجه البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٧١٧) من حديثه بلفظ: «**لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان**».

(٢) وجه النظر ما قدم ذكره من أن غالب الأقيسة كذلك، صرح به العراقي.

[الشرط السادس: انتفاء المعارض في العلة المستنبطة]

(ص):

وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود في الأصل، قيل: ولا في الفرع.

(ش):

[كان المصنف رحمه الله يقول: «ليس في هذا الكتاب أشكل من هذه المسألة» انتهى(١)، ونحن نوضحها فنقول(٢)]:

من الشروط إذا كانت مستنبطة أن لا تكون معارَضة بمعارِض مناف موجود في الأصل صالح للعلية وليس موجودًا في الفرع، فإنه متى كان في الأصل وصفان متعارضان يقتضي كل منهما نقيض حكم الآخر لم يصح إعمال واحد منهما إلا بترجيح.

ومثاله قول الحنفي في التبييت: صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل، فنقول: صوم فرض فيحتاط فيه، ولا يبنى على السهولة.

وقوله: «قيل: ولا في الفرع» أي: ويشترط أيضًا أن لا يكون في الفرع وصف معارض، وإلا فمتى عورضت لم يثبت الحكم؛ لأنه من حيث إنه معارض مناف يلحقها بأصل آخر.

---

(١) قال العراقي: «وفيه نظر».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤، وألحق كذلك بهامش ٢، ولا وجود له في ٣.

مثاله في مسح الرأس: ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كغسل الوجه، فيعارض الخصم فيقول: مسح، فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين.

وإنما قيد المعارض بالمنافي مع أن التعارض ظاهر في المنافي تحقيقاً؛ لأنه المراد هنا خلافاً لمن ظن أن المراد به الإتيان بوصف آخر لا ينافي، وهو باطل؛ فإنه لو كان المراد بالمعارض هنا غير المنافي لم يمتنع اجتماعهما، ويكونان علتين، وقد صرح المصنف بأن المعارض قد لا يكون منافياً فيما بعد بقوله: «**والمعارض هنا وصف صالح...**» إلى آخره[1].

بقي أن قوله: «**قيل: ولا في الفرع**» يقتضي أن الراجح خلافه، ولا ينافيه قوله فيما سبق في شروط الفرع: «**تقبل المعارضة... على المختار**»، وذلك لأن القول بأنه شرط في العلة أن لا يعارض مستنبطها في الفرع ضعيف عنده، وإليه أشار بقوله: «**قيل:...**»، «وهذا لأن انتفاء المعارض في الفرع شرط ثبوت حكم العلة فيه، لا شرط صحة العلة في نفسها، فإنها في نفسها يجوز أن تكون صحيحة، سواء ثبت الحكم في الفرع أم تخلف لسبب من الأسباب اقتضى تخلفه، فمن ادعاه شرطاً للعلة نفسها فقد وهم، وأما قبول المعارضة في الفرع فحق؛ لأن ذلك دافع لغرض المستدل، فكان قبوله والانفصال عنه حقًّا.

(١) انظر «منع الموانع» (٣٨١-٣٨٢).

والحاصل أن انتفاء المعارض في الفرع شرط ثبوت الحكم لا شرط صحة العلة، فليس من قوادح العلة في شيء، وإن كان من قوادح القياس».

قال المصنف[(١)]: «وفي الحقيقة قولنا هناك: «**وتقبل المعارضة...**» جواب سؤال مقدر، وتقديره: إذا لم يشترط نفي المعارض في الفرع فهل تقبل المعارضة؟، وتقرير الجواب: نعم تقبل، لا لكونها قدحاً في العلة، بل لكونها قدحاً في القياس»[(٢)].

---

(١) زاد هنا في نسخة ٣ قوله: «وليس في الكتاب أشكل من هذه المسألة، قال:»، وهو كذلك في ٢ إلا أنه ضرب عليه وألحق في أول الشرح ما أشرت إليه، ولا أثر لهذه الزيادة في ٤، والظاهر أنه من تحرير الشارح وتصرفه، والله أعلم. وهو ثابت في ٣.

(٢) انظر «منع الموانع» (٣٨٣-٣٨٥).

[الشرط السابع: عدم مخالفة النص أو الإجماع]

(ص):

وأن لا تخالف نصًّا أو إجماعًا.

(ش):

لأنهما أولى من القياس.

ومثال مخالفة النص: قول الحنفي: المرأة مالكة لبضعها، فيصح نكاحها بغير إذن وليها، قياساً على بيع سلعتها، فهذه علة مخالِفة نص قوله عليه الصلاة والسلام: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**».

ومثال الإجماع: قياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجامع السفر الموجب للمشقة، فهذه علة مخالِفة للإجماع.

[الشرط الثامن: عدم الزيادة على النص]

(ص):

ولا تتضمن زيادة عليه إن نافت الزيادة مقتضاه وفاقًا للآمدي.

(ش):

أي: زيادة على النص، بأن يكون النص دالًّا على علية وصف، ويزيد الاستنباط على ذلك الوصف قيدًا.

ثم منهم من أطلق ذلك، وقال الآمدي[1]: «إنما يشترط إذا نافت الزيادة مقتضى النص»، واختاره المصنف، وقال الهندي[2]: «إنما يتجه الأول لو كانت الزيادة على النص نسخًا، وليس كذلك».

---

(١) «الإحكام» (٣/٣٠٧).

(٢) «نهاية الوصول» (٨/٣٥٥٥).

[الشرط التاسع: التعين]

(ص):

وأن تتعين، خلافًا لمن اكتفى بعلية مبهم مشترك.

(ش):

ذهب بعضهم إلى أنه يجوز الإلحاق بمجرد الاشتراك في وصف عام أو مطلق؛ لقول عمر رضي الله عنه: «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك»، قالوا: ويكفي في كون الشيء شبهاً للشيء الاشتراك في وصف واحد.

قال الهندي[1]: «وأطبق الجماهير على فساده؛ لإفضائه إلى التسوية بين العامي والمجتهد في إثبات الأحكام الشرعية في الحوادث؛ لأن ما من عامي جاهل يفرض إلا ويعلم أن هذا النوع أصل من الأصول في وصف عام، وقد أجمع السلف على أنه لا بد في الإلحاق من الاشتراك بوصف خاص، فإنهم كانوا يتوقفون في الحادثة ولا يلحقونها بأي أصل اتفق بعد عجزهم عن إلحاقها بما شاركها في وصف خاص».

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٣٨٥-٣٣٨٦).

[الشرط العاشر: أن لا تكون وصفاً مقدَّراً]

(ص):

ولا تكون وصفًا مقدَّرًا، وفاقًا للإمام.

(ش):

مثاله أن يقول: جواز التصرف بنحو البيع والهبة والوقف والإعتاق معلل بالملك، ولا وجود له حقيقةً ولا تقديرًا، فيكون عدمًا محضًا، وهو ممتنع، فنقول: الملك معنى مقدر شرعي في المحل أثره جواز التصرف المذكور.

وما نقله المصنف عن الإمام صحيح، وعبارته في «**المحصول**» (**٥/٣١٨**): «الحق أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافاً للفقهاء العصريين[(١)]»، بل قال صاحب «**تنقيح المحصول**»: «أنكر المصنف وجماعة تصور التقدير في الشرع فضلاً عن التعليل به»[(٢)].

---

(١) كلمة «العصريين» كذا في ٢ و٣، وفي ٤: «البصريين»، وكذلك اختلفت نسخ «المحصول».

(٢) انظر «نفائس الأصول» للقرافي (٣٥٤٩/٨) حيث نقله عن التبريزي في «التنقيح»، وليس ذلك في القسم المحقق منه.

[الشرط الحادي عشر: أن لا يتناول دليلها حكم الفرع]

(ص):

وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار.

(ش):

مثال العموم: قوله ﷺ: «**الطعام بالطعام مثلاً بمثل**»، فإنه دال على علة الطعم، فلو قلنا: التفاح ربوي قياسًا على البر بجامع الطعم فإنه علة لهذا الحديث.. لم يصح؛ لأن النص يتناول التفاح بحكم العموم، فلا يحتاج إلى القياس، ثم إنه قد يحكم بجعل البر أصلاً والتفاح فرعًا، وليس هو بأولى من العكس.

ومثال الخصوص: كما روي: «**من قاء أو رعف فليتوضأ**»[1]،

---

(١) أخرجه ابن ماجه (١٢٢١) من حديث إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة ﵂ قالت: قال رسول الله ﷺ: «**من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي.. فلينصرف، فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم**»، قال الحافظ في «التلخيص» (٢/٧٨٧-٧٨٨): «أعلّه غير واحد، بأنه من رواية إسماعيل بن عياش عن ابن جريج، ورواية إسماعيل عن الحجازيين ضعيفة، وقد خالفه الحفاظ من أصحاب ابن جريج، فرووه عنه عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً، وصحّح هذه الطريق المرسلة محمّد بن يحيى الذهلي والدّارقطني في «العلل» وأبو حاتم وقال: رواية إسماعيل خطأ».

فلو قيل في القيء: خارج من غير السبيلين فينقض كالخارج منهما، ثم استدل على أن الخارج منهما ينقض بهذا الحديث.. لم يصح؛ لأنه تطويل بلا فائدة.

[أمور ليست من شروط العلة على الصحيح]

(ص):

والصحيح: لا يشترط القطع بحكم الأصل.

(ش):

شرط بعضهم في العلة أن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه، وهو باطل؛ لأنه يجوز القياس على الذي ثبت حكمه بدليل ظني، كخبر الواحد، والبراءة الأصلية، والعموم، والمفهوم، وغيرها.

(ص):

ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي.

(ش):

شرط بعضهم ألا تكون مخالفة لمذهب الصحابي، وهو أيضًا باطل؛ لأنه ليس بحجة، وبتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس.

(ص):

ولا القطع بوجودها في الفرع.

(ش):

شرط بعضهم أن يعلم وجودها في الفرع على وجه القطع، وهو أيضًا باطل؛ لأنه من جملة مقدمات القياس، فجاز أن يكون ظنياً كغيره من المقدمات.

(ص):

أما انتفاء المعارض.. فمبني على التعليل بعلتين.

(ش):

قد سبق اشتراط انتفاء المعارض المنافي، وأما غير المنافي.. ففي اشتراطه خلاف مبني على التعليل بعلتين، صرح بذلك إمام الحرمين والآمدي وغيرهما(١).

ثم شرع المصنف في بيان المراد بالمعارض غير المنافي.

---

(١) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (٢/١٠٥٦-١٠٥٧، ف: ١٠٦٠) و«الإحكام» للآمدي (٤/ ١٢٤).

[المعارضة]

(ص):

والمعارِض هنا: وصف صالح للعلية كصلاحية المعارَض، غير مناف، ولكن يَؤُول إلى الاختلاف، كالطعم مع الكيل في البر، لا ينافي ويَؤُول [إلى الاختلاف[1]] في التفاح.

(ش)[2]:

أشار بقوله: «**هنا**» إلى أن المعارضة تطلق ويراد بها شيئان:

أحدهما: الإتيان بوصف يقتضي مقابل ما اقتضاه المستدل، كما إذا اعتل بوصف يقتضي التحريم، فعارضه بوصف اقتضى الجواز، وهذا هو المراد بقوله فيما سبق: «**المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم**».

والثاني: الإتيان بعلة صالحة لأن يتعلق بها في الحكم كما صلحت علة المستدل، وينشأ الخلاف عنها في الفرع، لا في الأصل، وهو المراد بقوله هنا: «**وصف** - أي: يقابل وصف المستدل بوصف آخر - **صالح للعلية كصلاحية** وصف **المعارض، غير**

(١) ما بين المعقوفتين من «منع الموانع»، ولا وجود له في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٢) الشرح كله مختصر من «منع الموانع» (٣٩٣-٣٩٤).

مناف - أي: في الأصل -، **ولكن يؤول إلى الاختلاف** - أي: بين المتناظرين في الفرع المعقود له مجلس المناظرة».

وإيضاحه: أنهما إذا اتفقا مثلاً على كون البر ربويًّا، واعتل أحدهما بالطعم، وبين وجه مناسبته.. كان للمعترض أن يقول: لم لا تعلقت بالكيل وهو أيضًا مناسب ويبيّن ذلك، وإذا لاحت مناسبتهما، وجنح إلى التعلق بأحدهما وترك الآخر.. فهو تحكم، فإذا قال الشافعي: التفاح ربوي قياسًا على البر بجامع الطعم.. فللمعترض أن يقول: إن العلة [غير[1]] الطعم، وجاز أن تكون الكيل، فلا يكون التفاح ربويًّا، فآل اعتراضه إلى النزاع في الفرع.

وليس من شرط المعارضة أن يأتي بوصف تكون مناسبته أو شبهه مساويًا لمناسبةٍ أو شبهٍ في وصف المستدل، بل يجوز كونه دونه في المناسبة والشبه إذا اشتركا في أصل المناسبة والشبه، فلا يفهم من قوله: «**كصلاحية وصف المعارض**» أنه مساو له من كل وجه، بل المراد أصل المساواة في صلاحية التعليل.

---

(١) كلمة «غير» كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ولا وجود لها في «منع الموانع» (٣٩٤)، ولعله أحسن، ويقتضيه سياق المصنف.

(ص):

ولا يلزم المعترض نفي الوصف عن الفرع، وثالثها: إن صرح بالفرق.

(ش):

هل يلزم المعترض بيان نفي الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع؟[١]، فيه مذاهب[٢]:

أحدها: لا يلزمه، وهو الصحيح.

والثاني: يلزمه؛ لتنفعه دعوى التعليل به، إذ لولاه لم تنتف العلة في الفرع، وإذا لم تنتف ثبت الحكم فيه.

والثالث: يلزمه إن صرح المعترض بالفرق بين الأصل والفرع؛ لأنه إذا صرح به فقد التزمه فعليه الوفاء به جريًا على قضية التزامه، وإلا فلا.

وإنما قال المصنف: «**نفي الوصف**»، ولم يقل: «بيان نفي الوصف» كما عبر به ابن الحاجب وغيره[٣]؛ لنكتة حكاها عن

(١) وذلك بأن يقول في المثال السابق: «وليس الكيل موجودا في التفاح»، قاله العراقي.

(٢) انظر «منع الموانع» (٣٩٩-٤٠١).

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٤/٤٤٦).

والده ﷺ[١]، وهي: «أن النفي في اللغة له معنيان: **أحدهما**: فعل الفاعل للنفي، تقول: «نفيت الشيء فانتفى»، وهذا هو أظهر المعنيين، **والثاني**: نفس الانتفاء، تقول: «نفي الشيء»، هكذا سمع من اللغة، وعلى هذا المعنى الثاني يكون الإثبات والنفي نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ويكون المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الانتفاء، وأما إذا أردت بالنفي: نفيك للشيء، وبالإثبات: إثباتك له.. فيكونان ضدين لا نقيضين؛ لأنك قد لا تنفي ولا تثبت، إذا ثبت هذا فقوله: «**نفي الوصف**» أحسن من قوله: بيان نفيه، لأن ابن الحاجب أراد بالنفي الانتفاء، وأظهر معنييه خلافه، والمصنف أراد أظهر معنييه، فلذلك لم يحتج إلى لفظ «بيان»، فكان أخصر وأحسن، ولا يقال: إن ابن الحاجب وغيره أراد بالنفي فعل الفاعل، لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى لفظ «بيان»، بل كانت حشوا».

(ص):

ولا إبداء أصل على المختار.

(ش):

أي: لا يلزم المعترض إبداء أصل يبين تأثير الوصف الذي عارض به ويشهد له بالاعتبار، كما تقول: العلة الطعم دون القوت

(١) قال المصنف: «رأيته في أجوبته عن الأسئلة التي سألته أنا عنها»، انظر «منع الموانع» (٣٩٨-٣٩٩).

بدليل الملح، لأن حاصل سؤاله نفي الحكم في الفرع لعدم العلة، أو صد المستدل عن التعليل بذلك الوصف لجواز تأثير هذا، وهو لا يدعي علية ما أبداه حتى يحتاج إلى شهادة أصل[(١)].

(ص):

وللمستدل الدفع بالمنع، والقدح، وبالمطالبة بالتأثير أو الشبه إن لم يكن سبرًا، وببيان استقلال ما عداه في صورة ولو بظاهر عام إذا لم يتعرض للتعميم.

(ش)[(٢)]:

للمستدل دفع المعارضة بوجوه:

أولها: بمنع وجود الوصف في الأصل، فتقول مثلاً لو عورض طعمية البطيخ بالكيل: لا نسلم أنه مكيل؛ لأن العبرة بعادة زمن النبي ﷺ، وكان إذ ذاك موزونًا أو معدودًا.

ثانيها: القدح في الوصف، بأنه تقول: ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعلل به، أو غير منضبط، أو غير ظاهر، أو غير وجودي، ونحوه.

---

(١) قال العراقي: «كذا علله الشارح، وفيه نظر، فالذي يظهر من الاعتراض إثبات ما يدعيه علة، فيحتاج لأصل يشهد لذلك، والله أعلم».

(٢) الشرح كله مختصر من «منع الموانع» (٤١٤-٤١٧).

والمراد به هنا: فساد العلة بطريق من طرق إفسادها، وليس المعني به مطلق القدح في الدليل عليها، وإلا لم يعطفه على المنع مع أن المنع قدح، وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده، ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحًا خاصًا، وأن اللفظ أطلق اختصارًا، وهذان الجوابان يشملان التعليل بالمناسب والشبه والسبر وغيرها[١].

ثالثها: يختص بما إذا لم يكن الطريق الذي أثبت بها الوصف سبرًا، وهو أن يطالبه بتأثير الوصف شبهاً كان أم [مناسبةً[٢]]، أما إذا كان أثبت وصفه بطريق السبر والتقسيم.. فليس له أن يطالب المعترض بالتأثير، فإن مجرد الاحتمال كاف في دفع السبر، فعليه دفعه لتتم له طريقة السبر.

رابعها: أن يبين المستدل أن ما عدا الوصف الذي عورض به مستقل في صورة من الصور، إما بظاهر من النصوص أو إجماع، فيمتنع لذلك أن يكون وصف المعترض [علّةً[٣]] في موضع التعليل، لئلا يلزم إلغاء المستقل واعتبار غيره.

---

(١) «منع الموانع» (٤٠٢-٤١٤).

(٢) كلمة «مناسبة» كذا في «منع الموانع» (٤١٥)، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «مناسبا».

(٣) كلمة «علة» كذا في «منع الموانع»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «علية».

وقوله: «**إذا لم يتعرض للتعميم**» قيد في هذا الرابع، أي: يشترط أن لا يتعرض للتعميم، وإلا فتستحيل صورة المسألة، لأنه لو تعرض للتعميم لكان مثبتاً للحكم بالنص، لا بالقياس، ويخرج عما نحن فيه.

ويحصل بهذا اندفاع المعارضة بطريقين عامين، وهما: المنع والقدح، وبطريق يختص بما إذا لم يكن القياس سبرًا، وهو الثالث، وبطريق بشرط أن لا يتعرض فيه للتعميم لئلا تستحيل صورة المسألة، وهو الرابع، وهذا هو السر في إتيانه بحرف الجر في الثالث والرابع، حيث قال: «**وبالمطالبة... وببيان**»، وعدم إتيانه في القدح.

(ص):

ولو قال: ثبت الحكم مع انتفاء وصفك.. لم يكف إذا لم يكن معه وصف المستدل، وقيل: مطلقًا، وعندي أنه ينقطع؛ لاعترافه، ولعدم الانعكاس.

(ش)[1]:

لو قال المستدل: ثبت الحكم في صورة مع انتفاء هذا الوصف الذي عارضتني به.. فتارة يأتي بصورة مشتملة على الوصف الذي ادعى هو أنه العلة، وتارة يأتي بصورة لا تشتمل عليه، فإن كان الأول.. فهو كاف؛ لأنه في الحقيقة قادح في وصف المعترض، لعدم

---

(١) الشرح كله مأخوذ من «منع الموانع» (٤١٧-٤١٩).

الانعكاس، والعكس شرطٌ، بناء على منع تعدد العلل، وإن كان الثاني.. لم يكف؛ لأنه كما يفسد علة المعترض كذلك يفسد علة المستدل؛ لأن الانعكاس لازم لهما، لوجدان الحكم بدون وصفهما.

وعند المصنف المستدل ينقطع حينئذ بإيراد الصورة المشار إليها؛ لاعترافه بعدم الانعكاس في علته، قال[١]: «وينقطع سواء منعنا التعليل بعلتين أو جوزناه، أما إذا منعناه.. فواضح، وأما إن جوزناه.. فلأنه بإيراده الصورة التي لم تشتمل لا على وصف المعترض ولا على وصفه.. معترفٌ بأنها قادحة، وإلا لم يكن لإيراده إياها وجه، وقدحها في وصفه كقدحها في وصف المعترض سواء، فإذا قدح بها وصف المعترض كان معترفاً ببطلان وصفه، وذلك عين الانقطاع».

وأشار بقوله: «**إذا لم يكن معه وصف المستدل**» إلى أنه يكفي إذا كان معه، فشمل كلامه الصورتين.

وقوله: «**وقيل مطلقًا**» يعني: قيل أنه لا يكفي مطلقًا، سواء اشتملت الصورة التي أوردها على وصفه أو لم تشتمل، وهذا ظاهر إطلاق ابن الحاجب حيث قال: «ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه؛ لجواز علة أخرى»[٢].

---

(١) «منع الموانع» (٤١٨-٤١٩).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٥٠).

(ص):

ولو أبدى المعترض ما يخلف الملغى سمي «تعدد الوضع»، وزالت فائدة الإلغاء ما لم يلغ المستدل الخلف بغير دعوى قصوره، أو دعوى من سلم وجود المظنة ضعف المعنى، خلافاً لمن زعمهما إلغاء.

(ش)[1]:

لو أبدى المعترض أمرًا آخر يخلف الوصف الذي ألغاه المستدل ويقوم مقامه.. سمي «تعدد الوضع»، لتعدد أصلي العلة فإنها تعددت بأصلين، لأن المعترض أورد الوصف، فلما ألغي عوضه بآخر، وصار معللاً بكل منهما، كقولنا فيما إذا أمن العبد حربيًّا: أمان من مسلم عاقل فصح كالحر؛ لأن الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصالح الإيمان، فيعترض المعترض بالحرية مدعيًا أنها جزء العلة، فالعلة أمان المسلم العاقل الحر، لا المسلم العاقل فقط، فإن الحرية مظنة الفراغ للنظر، فيكون النظر بها أكمل، فلا يجوز قياس العبد على الحر، فيلغيها المستدل بالمأذون له في القتال، فإن الحنفية وافقونا على صحة أمانه، فيقول المعترض: خلف الإذن الحرية في صورة المأذون، فإن الإذن مظنة لبذل الوسع في النظر، إذ لا شاغل له.

---

(١) الشرح جله من «منع الموانع» (٤١٩-٤٢٤).

وقول المصنف: «**وزالت فائدة الإلغاء**» أحسن من قول ابن الحاجب: «فسد الإلغاء»، فإن الإلغاء لا يفسد، بل هو صحيح، وإذا أتى المعترض بما يخلفه فذلك اعتراف منه بصحته، ولكن إتيانه بما يخلفه يزيل فائدته التي هي سلامة وصف المستدل، لأنه ينصر المعترض.

وقوله: «**ما لم يلغ...**» يشير إلى أن للمستدل إلغاء الخلف وإخراجه عن درجة الاعتبار بما بينا من الطرق، إلا طريقين:

أحدهما: عام لكل مستدل، وهو دعوى أن الخلف الذي ذكره المعترض قاصر، فإن قصوره لا يخرجه عن كونه صالحًا للعلية، لجواز التعليل بالقاصرة، ولكونها مساوية للمتعدية، إذ لا ترجح العلة بتعديها، والخلاف فيها معروف، أما في التعليل بالقاصرة فسبق في القياس، وأما في أنه هل ترجح المتعدية أو القاصرة أو يستويان.. فذكره في «باب التراجيح».

والثاني: خاص بمستدل سلم وجود المظنة، فلا يفيده أن يقول: الوصف الذي عارضتني به ضعيف المعنى، لأن ضعف معناه لا يضر بعد ثبوت المظنة التي بها التعليل.

وإلى الطريقين أشار بقوله: «**بغير دعوى قصوره، أو دعوى من سلم وجود المظنة ضعف المعنى**» أي: فإنه لا إلغاء بهذين، و«**ما**» في قوله: «**ما لم يلغ**» مصدرية، أي: مدة عدم إلغاء المستدل الخلف.

وقوله: «**خلافًا لمن زعمهما إلغاء**» أي: زعم أن دعوى القصور إلغاء، وهذا من قائله: إما بناء على أن التعليل بالقاصرة باطل إن كان يعتقد ذلك، أو على أنها دون المتعدية عند التعارض، وأن رجحان وصف المستدل كاف في رفع المعارضة، وزعم أن تسليم وجود المظنة لا يدفع الإلغاء بضعف المعنى، وهو مذهب ضعيف.

وأشار بقوله: «**زعمهما إلغاء**» إلى أن أحدًا لا يقول أنهما غير إلغاء ويجوز للمستدل ذكرهما، وإنما يجوز للمستدل ذكرهما ويجعلهما رافعين للخلف من يعتقدهما إلغاء، فعاد الخلاف إلى أنهما هل هما إلغاء أو لا؟، فمن قال: هما إلغاء.. ادعاهما مفسدين للإلغاء، ومن قال: ليس بإلغاء.. لا يمكنه إلا دعوى عدم قبولهما لعدم فائدتهما.

(ص):

ويكفي رجحان وصف المستدل بناء على منع التعدد.

(ش)[1]:

سبق أنه لا يشترط في الوصف المعارض كونه مساويًا لوصف المستدل، بل يكفي اشتراكهما في أصل المناسبة أو الشبه، نعم إذا عارض بوصف لا يكون مساويًا من كل وجه.. فللمستدل الدفع بأن وصفه أنسب وأخيل أو أكثر شبهًا إن كان القياس شبهًا،

(١) الشرح كله مختصر من «منع الموانع» (٣٩٤-٣٩٨).

ويكفي رجحان وصف المستدل على وصف المعترض في دفع المعارضة.

وهذا قاله المصنف بناء على اختياره منع تعدد العلل، فمتى كان وصفان صالحان للعلية تعلقنا بأولاهما وحذفنا الآخر عن درجة الاعتبار، وأما ابن الحاجب فاختار أنه لا يكفي حيث قال: «ولا يكفي رجحان المعين»[1]، أي: لا يكفي في جواب المعارضة كون الوصف المعين راجحًا على وصف المعترض، وذلك بناء منه على جواز اجتماع علتين على معلول واحد، فكل واحد منهما جرى على أصله.

(ص):

وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وإن اتحد ضابط الأصل والفرع.

(ش):

كقولنا في اللائط: أولج فرجًا في فرج مشتهى طبعًا محرَّمٍ شرعًا فحُدّ كالزاني، فيقال: الضابط وإن كان متحدًا لكن الحكمة مختلفة، إذ حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط، وفي الأصل دفع محذور اختلاط الأنساب، فقد يتفاوتان في نظر الشرع، فيناط الحكم بإحدى الحكمتين دون الأخرى.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٥٢).

وعلم من ذكر المصنف القدح باختلاف جنس المصلحة هنا أنه ضرب من المعارضة في الأصل، لأنه أبدى خصوصية فيه، كأنه قال: بل العلة ما ذكرت مع كونه مؤديًا إلى اختلاط الأنساب.

واستغنى المصنف بذكر تعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة هنا عن ذكرهما في «**القوادح**».

(ص):

فيجاب بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار.

(ش):

أي: بطريق من الطرق، فتكون العلة القدر المشترك، أو يبين أن حكم الفرع مثل حكم الأصل أو أكثر كما في مسألتنا، فإن الزنا وإن أدى إلى ضياع المولود المؤدي إلى انقطاع النسل فاللواط يؤدي إلى عدم الولادة بالكلية.

[التعليل بوجود مانع أو انتفاء شرط]

(ص):

وأما العلة إذا كانت وجود مانع، أو انتفاء شرط.. فلا يلزم وجود المقتضي، وفاقًا للإمام، وخلافًا للجمهور.

(ش):

إذا كانت العلة لانتفاء الحكم وجودَ مانع، كعدم وجوب القصاص على الأب لمانع الأبوة، أو انتفاءَ شرط، كعدم وجوب الرجم لعدم الإحصان الذي هو شرط وجوب الرجم.. لم يلزم وجود المقتضي، وهو اختيار الإمام في «**المحصول**» (٥/٣٢٤) وأتباعه، خلافًا للآمدي[1].

وتعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي يسمى تعليلا بالمانع.

(١) انظر «الإحكام» (٣/٣٠٣)، قال المصنف في «الأشباه والنظائر» (٢/١٩٢): «واختياري في «جمع الجوامع» أولًا يجوز التعليل بها عند انتفاء المقتضي؛ لأن الإحالة عليه أولى، وهذا هو الراجح عند الآمدي، واختياري في «شرح المختصر» (٤/١٧٩-١٨٠) والذي أراه الآن جواز التعليل بالمانع لمن لم يدر بانتفاء المقتضي، سواء أظن وجوده أو علل بالمانع على تقدير وجود المقتضي، وعدم جوازه إن علم بانتفاء المقتضي، فإن إسناد الحكم إليه أولى».

وقال الهندي[1]: «لا يخفى أن هذا الخلاف إنما يتأتى إذا جوزنا تخصيص العلة، فإن منعناه.. لم يتصور؛ لأن التعليل بالمانع حينئذ لا يتصور، فضلاً عن أن يكون مشروطًا ببيان وجود المقتضى أم لا».

وهو في هذا البناء متابع للإمام[2]، وفيه نظر؛ فقد يقول المانع من تخصيصها: ما تسمونه بالمانع هو مقتضٍ عندي للحكم بالعدم، فالقتل المكافئ في غير الأب هو العلة في إيجاب القصاص، وقتل الأب بخصوصه هو المقتضي لعدم الإيجاب.

ويعود الخلاف عند التحقيق لفظيًّا.

(١) «نهاية الوصول» (٨/٣٥٣٧-٣٥٣٨).

(٢) انظر «المحصول» (٥/٣٢٤).

(ص):

مسالك العلة:

الأول: الإجماع.

(ش):

المراد بالمسالك: الطرق الدالة على أن الوصف علة.

وقدم الإجماع على النص تبعًا للبيضاوي؛ لأنه مقدم عليه في العمل، وقدم ابن الحاجب وغيره النص - وهو أولى -؛ لأنه أصل الإجماع[1].

فإذا أجمعوا على علية وصف إجماعًا قطعيًّا أو ظنيًّا.. ثبتت عليته.

مثاله: قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»، قال القاضي أبو الطيب: «أجمعوا [على[2]] أن النهي فيه لأن الغضب يشغل قلبه»[3].

---

(١) علق بعضهم على كلام الشارح بهامش نسخة ٢: «ليس قوله بصحيح؛ لأن ابن الحاجب إنما قدم الإجماع كالمصنف»، وقال العراقي: «انعكس ذلك على الشارح، فابن الحاجب هو الذي قدم الإجماع، وأما البيضاوي فإنما ذكره بعد الإيماء»، وانظر «الإبهاج» (٦/٢٣٢٣) و«رفع الحاجب» (٤/٣١٢).

(٢) كلمة «على» من ٤، وألحقت أيضًا بهامش ٢ مصححا، ولا وجود لها في ٣ ولا في «رفع الحاجب».

(٣) واستبدل العراقي بمثال الشارح مثالا آخر هو: «إجماعهم على تعليل تقديم

الأخ الشقيق في الإرث على الأخ للأب بامتزاج النسبين، أي: وجودهما فيه، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح وصلاة الجنازة وتحمل العقل والوصية لأقرب الأقارب والوقف عليه، ونحوها».

قال العراقي: «فإن قلت: إذا أجمعوا على هذا التعليل فكيف يتجه الخلاف في هذه الصورة؟، قلت: لعل منشأ الخلاف التنازع في وجود العلة في الأصل أو الفرع أو في حصول شرطها أو مانعها لا في كونها علة».

(ص):

الثاني: النص

الصريح، مثل: «لعلة كذا»، فـ«لسبب»، فـ«من أجل»، فنحو: «كي» و«إذًا».

(ش):

المراد بالنص هنا: ما دل من الكتاب والسنة على العلِّيَّة.

وهو قسمان:

صريح، وعبر عنه البيضاوي بـ«القاطع»، وهو: ما يدل بالوضع على العلية من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال، وله ألفاظ:

منها: «**لعلة كذا**» أو «**لسبب كذا**» أو «**لأجل كذا**»، كقوله ﷺ: «**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**».

ومنها: «**كي**»، كقوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ﴾ [الحشر: ٧] أي: إنما وجب تخميسه كي لا يتداوله الأغنياء منكم فلا يحصل للفقراء شيء.

ومنها: «**إذن**»، كقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بن كعب وقد قال له: أجعل لك صلاتي كلها: «**إذن يغفر الله لك ذنبك كله**»[(١)].

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٤٥٧) من حديث أبّي بن كعب رضي الله عنه قال للنبي ﷺ: أجعل لك صلاتي كلها؟، قال: «**إذا تكفى همك، ويغفر لك ذنبك**»، قال الترمذي: «هذا حديث حسن».

وجعل ابن السمعاني «لأجل» و«كي» دون ما قبلهما في الصراحة[١]، فلهذا أتى المصنف بفاء التعقيب المشعرة بتراخي الرتبة[٢].

(ص):

والظاهر، كـ«اللام» ظاهرةً، فمقدرةً نحو: أن كان كذا، فـ«الباء»، فـ«الفاء» في كلام الشارع، فالراوي الفقيه، فغيره.

(ش):

الثاني من قسمي النص: الظاهر، وهو ما يحتمل غير العلية احتمالًا مرجوحًا، وله ألفاظ:

منها: «**اللام**»، وهي: إما **مظهرة**، كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[إبراهيم: ١]، وإنما لم يكن صريحًا لاحتمال الاختصاص والملك وغيره، وإما **مقدرة**، نحو: «أن كان كذا» بفتح «أن»، كقوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾ أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴿١٤﴾﴾ [القلم: ١٣-١٤]، لأن ذلك في تقدير اللام، فهي في الحقيقة لام مقدرة، ولهذا جعلها المصنف بعد رتبة المظهرة.

(١) انظر «القواطع» (٣/٩٣٧).

(٢) قال العراقي: «وفي هذا الترتيب الذي ذكره المصنف نظر».

ومنها: «الباء»، كقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[(١)]، وإنما لم يكن صريحا لمجيئها لغير التعليل.

ومنها: ترتيب الحكم على العلة بحرف «الفاء»؛ لأنها ظاهرة في التعقيب، ويلزم من ذلك العلية غالبًا؛ لأنه لا معنى لكون الوصف علة إلا ما ثبت الحكم عقبه وترتب عليه[(٢)].

وإنما لم تكن صريحًا؛ لأنها قد ترد بمعنى الواو، وقد تجئ للتعقيب من غير علة.

ثم هي ضربان.

أحدهما: أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدمًا، كقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقته: «**لا تُمِسُّوه طيبًا، ولا تخمروا رأسه؛ فإنه يُبعَث يوم القيامة ملبيًا**» متفق عليه[(٣)]، وهذا أولى من تمثيل ابن الحاجب بقوله: «**فإنهم يحشرون**» فإنه لا يحفظ بهذا اللفظ[(٤)].

---

(١) السجدة: ١٧ والأحقاف: ١٤ والواقعة: ٢٤.

(٢) قال العراقي: «كذا قرره الشارح، وفيه وفي كلام المصنف نظر؛ لأن العلة على هذا التقدير إنما هي بالإيماء، لا بالنص الظاهر».

(٣) أخرجه البخاري (١٢٦٧) ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وقد جعل البيضاوي هذا الحديث مثالا للنص الظاهر باعتبار «إن»، ثم جعله مثالا للإيماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، فالحديث فيه جهتان تدلان على التعليل كما قال المصنف في «الإبهاج» (٦/ ٢٣٠٠).

(٤) هذا بعض حديث يذكره الأصوليون أنه ورد في قتلى أحد، وتتمته: «**... يوم القيامة وأوداجهم تشخب دمًا**»، قال المصنف في «رفع الحاجب» (٤/ ٣١٦):

وثانيهما: أن تدخل على الحكم في كلام الشارع، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

[ومنها: دخوله عليه[1]] في كلام الراوي، مثل: «سها رسول الله ﷺ فسجد»[2].

وسواء كان الراوي فقيهًا أو غيره، لكن هي في كلام الفقيه أقوى ممن ليس بفقيه، كما أن الفاء في كلام الشارع أقوى دلالة على العلية [منه[3]] في كلام الراوي؛ لتطرق احتمال الخطأ إليه.

وهذا الترتيب مستفاد من تعقيب المصنف بينهن بالفاء.

«وأنا لا أحفظ هذا اللفظ في رواية، ويروي الفرضي في «مسند أحمد بن حنبل» من حديث جابر أن النبي ﷺ قال في قتلى أحد: «**لا تغسلوهم؛ فإن كل جرح أو كلم أو كل دم يفوح مسكًا يوم القيامة**»، وفي إسناده رجل مجهول يسمى بـ(عبد ربه)»، وحسن هذا الأخير الحافظ في «موافقة الخبر الخبر» (٢/٣٣٣-٣٣٧).

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وفي ٢ و ٣ بدله كلمة «أو»، والأول أولى، وعليه يدل كلام المصنف في «الإبهاج» (٦/٢٣٠٢-٢٣٠٣).

(٢) أخرجه أبو داود (١٠٣٩) والترمذي (٣٩٥) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ صلى بهم فسها، فسجد سجدتين، ثم تشهد، ثم سلم»، قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب»، وأخرج مسلم (٥٧٠) عن عبد الله بن بحينة الأسدي حليف بني عبد المطلب: «أن رسول الله ﷺ قام في صلاة الظهر وعليه جلوس، فلما أتم صلاته سجد سجدتين يكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم، وسجدهما الناس معه، مكان ما نسي من الجلوس».

(٣) زيادة مني يقتضيها السياق، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

وجعل ابن الحاجب دلالة هذه الأقسام من باب الصريح، وخالفه المصنف وقال[١]: «ترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء يفيد العلية بوضع اللغة، ولم تضع العرب ذلك دالًّا على مدلوله بالقطع والصراحة، بل بالإيماء والتنبيه، وإنما لم تجعله صريحًا؛ لتخلفه في بعض محاله عن أن يكون إيماء، وهو حيث تكون الفاء بمعنى الواو، فكانت دلالته أضعف».

ويقوي كلام ابن الحاجب إذا كان فيه صريح شرط أو معنى شرط، كالنكرة الموصوفة والاسم الموصول، فإنه لا يمكن حمل الفاء فيهما على الواو العاطفة؛ إذ العطف لا يحسن قبل تمام الجملة.

ومن هنا يظهر لك أنه لا يصح تمثيلهم للظاهر بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٨] «**من أحيا أرضًا ميتة فهي له**»؛ لأن الأول فيه معنى الشرط، والثاني صريحة، فيكون نصًّا في اعتبار الوصف المذكور.

نعم جعل ابن الحاجب «سها فسجد» و«زنا ماعز فرجم»[٢] من أمثلة الصريح، وهذا ليس بمسلم له.

---

(١) «الإبهاج» (٦/٢٣٠٨)، وانظر «رفع الحاجب» (٤/٣١٦).

(٢) قال المصنف في «رفع الحاجب» (٤/٣١٧): «حديث زنا ماعز ورجمه متفق على صحته، ولكن هذا اللفظ - وهو مطلوبه - لا أعرفه»، لكن الحافظ في «موافقة الخبر الخبر» (٢/٣٤٩) نبه إلى ألفاظ قريبة عند البخاري (٢٨٢٠) من حديث جابر بن عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، لكن ليس فيه التصريح باسم ماعز، وعند مسلم (١٦٩٣) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا.

على أنه قد يقال في الأول: وإن كان نصًّا في الاعتبار فليس نصًّا في الاستقلال، بل يجوز أن يعتبر جزءًا آخر لم يذكر، كقوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: ٦]، والقيام لا يستقل بالوجوب بدون الحدث، ولكن قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟﴾ [المائدة: ٣٨] والسرقة لا تستقل بالوجوب، نعم؛ هو ظاهر في الاستقلال إذ هو الأصل في الاتباع، والفاء في اللسان متبعة للثاني الأول، وإنما يكون ذلك حقيقة عند الاستقلال

تنبيه: أطلقوا أن هذه الصيغ من قسم الظاهر، وهو باعتبار الأصل، لكن قد يدل بالصريح، وذلك فيما إذا تعذر حملها على غير التعليل في بعض المواضع لدليل خاص، فتصير نصًّا في التعليل، ذكره بعض الجدليين، قال: وذلك حيث يكون حملها على غير التعليل يؤدي إلى حمل كلام الشارع على الركيك المستهجن، فحينئذ لا يحمل عليه، ويصير نصًّا في التعليل.

قلت: وكذا إذا كان فيه صريح شرط أو معناه كما سبق.

(ص):

ومنه: «إنّ» و«إذ» وما مضى في الحروف.

(ش):

مجيء «إنّ» للتعليل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ﴾ [نوح: ٢٧]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الثلث

والثلث كثير إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير...»[١]، وقد أنكر التبريزي في «التنقيح» (٢/٥٤٧) مجيئها للتعليل[٢]، وسبقه إليه ابن الأنباري.

ومما لم يذكره الأصوليون «إذ»، قال ابن مالك: تجيء حرفاً للتعليل، كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ فَأْوُۥٓا۟ إِلَى ٱلْكَهْفِ﴾ [الكهف: ١٦]، ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ﴾ [المائدة: ٢٠].

ومنها حروف أخر سبقت في فصل الحروف فلتراجع[٣].

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٩٥) ومسلم (١٦٢٨) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٢) انظر «نفائس الأصول» للقرافي (٧/٣٢٤٨-٣٢٤٩) حيث نقله عن التبريزي في «تنقيح المحصول»، وهو فيما اطلعت عليه من الدراسة الجامعية للكتاب (٢/٥٤٧).

(٣) تنبيه: المصنف شرح الحروف المذكورة هنا في «منع الموانع» (٢١١-٢١٦) وقال بأنه «شيء لا تجده إلا في هذا الكتاب»، ولا يظهر على الشارح استفادته من شرح المصنف على خلاف عادته.

(ص):

الثالث: الإيماء

وهو اقتران الوصف الملفوظ - قيل: أو المستنبط - بحكم، ولو مستنبطًا، لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره كان بعيدًا.

(ش):

الإيماء - وهو الإشارة - إلى التعليل: عبارة عن اقتران الوصف بحكم لو لم يكن للتعليل هو - أي: وصف - أو نظيره.. كان ذلك - أي: ذلك الاقتران - بعيدًا من الشارع، تنزه عنه فصاحته.

فالوصف ستأتي أمثلته.

والتقدير في النظير: كقوله لمن سألَتْه الحج عن أبيها: «**أرأيت لو كان عليه دين فقضيتيه أكان ينفعه؟**»، قالت: «نعم»[(٤)]، فنظيره في السؤال كذلك، وفيه تنبيه على الأصل الذي هو دين الآدمي، والفرع وهو الحج الواجب عليه، والعلة وهي قضاء دين الميت.

---

(٤) الحديث يعرف بحديث الخثعمية، قال المصنف في «رفع الحاجب» (٤/ ٣٢٠): «حديث الخثعمية ثابت في الكتب الستة، ولكنه ليس بهذا السياق»، ثم أشار إلى الاستغناء عنه بحديث مسلم (١١٤٨) عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم نذر، أفأصوم عنها؟، قال: «**أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه، أكان يؤدي ذلك عنها؟**» قالت: نعم، قال: «**فصومي عن أمك**»، وأخرجه البخاري معلقًا، وانظر «موافقة الخبر الخبر» (٢/ ٣٥٥).

وأشار بقوله: «**قيل**» إلى أنه لا خلاف في إفادته العلية إذا ذكر الوصف والحكم معًا، فإن ذكر الحكم صريحًا، والوصف مستنبطٌ، كما في أكثر العلل المستنبطة، نحو: «**لا تبيعوا البر بالبر**»، أو بالعكس، أي: ذكر الوصف صريحًا، والحكم مستنبط، مثل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن الوصف الذي هو حل البيع مصرح به، والحكم وهو الصحة غير ملفوظ به، بل مستنبط من الحل، فإنه يلزم من حله صحته.. فاختلفوا على مذاهب، ثالثها - واختاره الهندي -: أن الأول - وهو التلفظ بالوصف - إيماءٌ إلى تعليل الحكم المصرح به، لا العكس، بل ادعى بعضهم الاتفاق على أن الثاني ليس بإيماء، ومال إليه الهندي، وقال: «الخلاف فيه بعيد نقلاً ومعنى، لأنه يقتضي أن تكون العلة والإيماء متلازمين، لا ينفك أحدهما عن الآخر»[1].

(ص):

كحكمه بعد سماع وصف، وكذكره في الحكم وصفًا لو لم يكن علة لم يفد، وكتفريقه بين حكمين بصفة - مع ذكرهما أو ذكر أحدهما -، أو شرط، أو غاية، أو استثناء، أو استدارك، وكترتيب الحكم على الوصف، وكمنعه مما قد يفوت المطلوب.

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٢٨٢-٣٢٨٣).

(ش):

الإيماء على خمسة أوجه:

أحدها: أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه، وقد أنهى إليه المحكوم عليه حاله، كقول الأعرابي: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: «**أعتق رقبة**»، رواه ابن ماجه (١٦٧١) وأصله في «**الصحيح**» [خ: ١٩٣٦، م: ١١١١]، فإنه دليل أن الوقاع علة للتكفير، كأنه قال: «إذا واقعت فكفِّر»، أو «أعتق رقبة لكونك واقعت»، إذ الأمر بالعتق ابتداء من غير ترتيبٍ بعيدٌ، وقد ثبت أن الوصف إذا رتب عليه الحكم في كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقًا.. فإنه يكون علة، كذلك إذا رتب عليه بالفاء تقديرًا.

ثانيها: أن يذكر الشارع في لفظه وصفًا لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة، فيدل على عليته إيماءً، وإلا كان ذكره عبثًا، كقوله: إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة، فقال عليه الصلاة والسلام: «**إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم أو**

الطوافات»[1]، وفي هذا الحديث جهتان يدلان على التعليل: بما ذكرنا، وتقديره «فإن».

ثالثها: أن يفرق ﷺ بين شيئين في الحكم؛ إما بذكر صفة فاصلة، فهو تنبيه على أن الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذي عرف به المفارقة، ثم تارة تُذكر القسمان، كقوله: «**للفرس سهمين، وللرجل سهم**» رواه البخاري (٢٨٦٣)[2]، وتارة يقتصر على ذكر أحدهما، مثل: «**القاتل لا يرث**» رواه الترمذي (٢١٠٩)، فإنه تقرر أن القريب وارث، فإذا بان أن القاتل لا يرث.. علم أن القتل هو العلة في نفي الإرث، وإما أن يفرق بينهما بصيغة الشرط، كقوله: «**إذا اختلف الجنسان...**»،

---

(١) مراد الشارح بهذا الحديث ما روي أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: إنك تدخل على قوم عندهم هرة؟، فقال: «**إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**»، هكذا ذكره الرازي في «**المحصول**» (٥/ ١٥٠) والمصنف في «الإبهاج» (٦/ ٢٣١٥) وقال: «رواه الأربعة أصحاب السنن»، وقال العراقي: «هذا الحديث غير معروف هكذا، فإن قصة دخوله على قوم دون قوم رواها أحمد في «مسنده»، والذي فيه أنه عليه الصلاة والسلام أجاب بقوله: «**إن الهرة سبع**»، وأما قوله: «**إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**» فإنما ورد عند إصغاء الإناء لها لتشرب منه»، قلت: أخرجه أبو داود (٧٥) والترمذي (٩٢) والنسائي (١/ ٥٥) وابن ماجه (٣٦٧) من حديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، كما سبق، فكأن المصنف انتقل ذهنه إلى هذا الحديث، والله أعلم.

(٢) وكذلك مسلم (١٧٦٢).

أو الغاية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، أو الاستثناء، ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أو الاستدراك، كقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]، فدل على أن التعقيد علة المؤاخذة، والمعتمد في هذا النوع على أنه لا بد للتفرقة من فائدة، وجعل الوصف سبب التفرقة فائدة، والأصل عدم غيره.

رابعها: ترتيب الحكم على الوصف، كذا أطلق المصنف، وفي «المنهاج» قيده بالفاء، وحسن ذلك منه لأنه لم يذكر الفاء في قسم النص، [وابن الحاجب ذكر الفاء في قسم النص، وجعل هذا من الإيماء، لكن عبر عنه بقوله[1]]: «ذكر وصف مناسب مع الحكم»، ومثله بقوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»، فإن فيه إيماء إلى أن الغضب علة لأنه يشوش الفكر[2].

والأحسن في هذا المقصود عبارة ابن الحاجب، والفرق بين العبارتين: أن الوصف تارة يعتبر من جهة خصوصه، وتارة من جهة عمومه، وإن شئت فقل: تارة يكون الوصف مذكورًا، وتارة لا يكون.

---

(١) ما بين المعقوفتين هكذا في ٣ و ٤، وكذا في أصل ٢ لكن صحح بعد ليصير: «والمصنف وابن الحاجب ذكرا الفاء في قسم النص، وجعلا هذا من الإيماء، لكن عبر عنه ابن الحاجب بقوله».

(٢) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٣٠١) و«رفع الحاجب» (٤/ ٣٢٣).

فالأول: هو المعبر عنه بترتيب الحكم على الوصف، وقد سبقت أمثلته، والوصف فيها كلها مذكور، ولهذا جعلت من قسم الظاهر الملفوظ به.

والثاني: هو المعبر عنه بذكر الوصف المناسب مع الحكم، فإنه يشعر بأن الغضب علة، لكنا نعلم أن خصوص كونه غضبًا لا مناسبة فيه، فيلزم أن يكون معتبرًا من جهة عمومه، وهو كونه مشوِّشًا [للفكر، وهذا الوصف غير مذكور، لكنه مناسب، فيلزم أن يلحق به ما في معناه من الجوع والحقنة[1]] وغيرهما، وظهر بهذا أن العلة في الحقيقة إنما هي التشويش لا الغضب خلافاً لما وقع في عبارة كثير من الناس.

وقال الإمام فخر الدين[2]: «لا ملازمة بين التشويش والغضب، لأن التشويش إنما ينشأ عن الغضب الشديد، لا عن مطلقه، لأن مطلق الغضب لا يمنع، فلا يصلح للدلالة على العلية».

والجواب: أن وصف الغضب مظنة التشويش الذي هو الحكمة، ولما كانت الحكمة التي هي تشويش الذهن غير منضبطة.. علق الحكم على مظنتها، وهو الغضب، كالسفر مع المشقة.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٤، وسقط من ٣.

(٢) «المحصول» (٥/١٥٥).

خامسها: إذا نهى عن فعل يمنع الإتيان به حصول ما تقدم وجوبه علينا.. كان إيماء إلى أن علة ذلك النهي كونه مانعًا من الواجب، كقوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه لما أوجب السعي، ونهى عن البيع، مع علمنا بأنه لو لم يكن النهي عنه لمنعه من السعي الواجب لما جاز ذكره في هذا الموضع؛ لكونه يخل بالفصاحة.. دل على إشعاره بالعلة.

وقال القرافي(١): «إنه يستفاد من السياق، فإن الآية لم تنزل لبيان أحكام البياعات، بل لتعظيم شأن الجمعة».

(ص):

ولا تشترط مناسبة المومى إليه عند الأكثر.

(ش):

في اشتراط المناسبة في صحة علل الإيماء مذاهب:

أحدها: يشترط مطلقًا، واختاره الغزالي؛ لأن تصرفات العقلاء المستندة إلى التعليل لا تتعدى التعليل بالحكمة، فيقبح: «أكرم الجاهل وأهن العالم».

والثاني: لا مطلقًا؛ لأن العلة بمعنى المعرف، وعزي للأكثرين.

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» (٣٠٣).

والثالث - واختاره ابن الحاجب -: إن فهم التعليل من المناسبة، كما في قوله: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**».. اشترطت المناسبة؛ لامتناع فهم التعليل فيه بدون فهم المناسبة، وإن لم يفهم التعليل منها.. لم يشترط؛ لامتناع وجود المناسبة من غير فهم التعليل[1].

واعلم أن هذا الخلاف إنما هو بالنسبة إلى أنه هل يشترط ظهور المناسبة، وإلا فلا بد منها في نفس الأمر قطعًا، للاتفاق على امتناع خلو الأحكام من الحكمة، إما وجوبًا أو تفضلاً على الخلاف الكلامي.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٣٢٤).

(ص):

الرابع: السبر والتقسيم

وهو: حصر الأوصاف في الأصل، وإبطال ما لا يصلح، فيتعين الباقي.

(ش):

أي: للعلية.

سمي بذلك؛ لأن الناظر في العلة يقسم الصفات، ويختبر صلاحية كل واحدة منها للعلية، و«السبر» في اللغة: الاختبار، لا يقال: كان الأولى أن يقول: «التقسيم والسبر» لأنه [يقسم ثم يسبر؛ لأنا نقول: ما ذكره أولى، قولكم: «يقسم...» إلى آخره صحيح، لكنه ثاني سبر، لأنه[1]] يسبر المحل أولاً هل فيه أوصاف أو لا؟، ثم يقسم، ثم يسبر ثانيًا، فيكون السبر والتقسيم علمًا على السبر في الأصل، ويكون من باب التسمية بالمعطوف والمعطوف عليه.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(ص):

ويكفي قول المستدل: «بحثت فلم أجد»، والأصل[1] عدم ما سواها.

(ش):

من طرق نفي العلة قول المستدل وهو أهل ثقة: «بحثت فلم أجد سوى الأوصاف المذكورة»؛ لأنه إذا كان عدلاً أهلاً للنظر غلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور، أي: إلا أن يدل الدليل عليه، والأصل عدم ذلك الدليل، فإنه يحصل ظن الحصر فيما ذكره، [وحينئذ يكون الحكم بنفي وصف آخر مستندًا إلى الظن بعدمه، لا إلى عدم العلم به[2]]، فإن بين المعترض وصفًا آخر لزم المستدل إبطال كونه علة حتى يتم الاستدلال[3].

(١) كذا في ٢، وهو الذي يدل عليه طريقة الزركشي في شرحه، وهو في ٣ و ٤: «أو الأصل»، وكذلك هو في «الغيث»، وبناء عليه شرحه العراقي.

(٢) ما بين المعقوفتين هكذا في ٤، وورد في آخر الفقرة بعد قوله: «في حق المناظر» في نسخة ٣، وكذلك في ٢ لكنه شطب عليه هناك، وألحق حيث أثبتناه.

(٣) ما ذكره المصنف والشارح أحد قسمي السبر والتقسيم، وهو الذي ليس بحاصر، أو المنتشر، قال المصنف في «الإبهاج» (٦/٢٣٨٦-٢٣٨٧): «وهو حجة في العمليات؛ لإفادته الظن، دون العلميات»، والأكمل القسم الثاني، وهو التقسيم المنحصر، بأن يكون دائرا بين النفي والإثبات، كقولنا: ولاية الإجبار في النكاح إما أن لا تعلل أو تعلل بالبكارة أو بالصغر أو بغيرهما، وعدم التعليل والتعليل بغيرهما باطلان بالإجماع، والدليل على بطلان التعليل بالصغر: أنه يقتضي إجبار الصغيرة الثيب، ويرده قوله عليه الصلاة والسلام:

هذا كله في حق المناظر.

(ص):

والمجتهد يرجع إلى ظنه.

(ش):

[أي: فإذا حصل له الظن بشيء منها.. فلا يكابر نفسه، وكان مؤاخذًا بما أوجبه ظنُّه[1]].

(ص):

فإن كان الحصر والإبطال قطعيًّا.. فقطعي، وإلا.. فظني.

(ش):

متى كان الحصر في الأوصاف [ودليل إبطالها[2]] قطعيًّا.. فتعليل المناظر بالوصف الباقي وحكم المجتهد قطعي.

«الثيب أحق بنفسها» رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٢١) من حديث ابن عباس، فتعين تعليله بالبكارة، قال المصنف: «فهو لإفادته العلم حجة في العمليات والعلميات من غير اختلاف».

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٣، وكذلك من أصل ٢، ثم ألحق بهامشه وعليه علامة التصحيح، ويدل لثبوته سياقة «الغيث».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٤، وفي ٢: «ودليل إبطال بعضها»، ثم شطب على الواو منه، والمراد بالبعض المبطل غير المدعَى عليته كما يدل عليه سياقة «الغيث»، وفي ٣: «ودليل بعضها»، وهو ظاهر التهافت.

وقوله: «وإلا» يشمل صورتين: أن يكونا ظنيين، أو أحدهما ظني والآخر قطعي، أي: فتعليل المناظر بالوصف الباقي وحكم المجتهد به ظني.

(ص):

وهو حجة للناظر والمناظر عند الأكثر، وثالثها: إن أجمع على تعليل ذلك الحكم، وعليه إمام الحرمين، ورابعها: للناظر دون المناظر.

(ش):

الضمير يرجع إلى أقرب مذكور، وهو «**الظني**»، فإنه متى كان الحصر والإبطال قطعيًّا كان دليلاً قطعيًّا بلا خلاف، وإنما اختلفوا في الظني على مذاهب:

أحدها: أنه حجة مطلقًا؛ لأنه يثير غلبة الظن، واختاره القاضي أبو بكر وقال: «إنه من أقوى ما تثبت به العلل»[1].

والثاني: ليس بحجة مطلقًا، وحكاه في «**البرهان**» (٢/ ٧١٦، ف: ٧٧٣) عن بعض الأصوليين.

والثالث: حجة بشرط انعقاد حكم الإجماع على تعليل حكم الأصل على الجملة، واختاره إمام الحرمين، قال: «فإذا أجمعوا على كون المحل معلَّلاً فهنا يفيد السبر أن ما بقي علته، إذ في تقدير

(١) انظر «البرهان» (٢/ ٨١٧، ف: ٧٧٤) «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٢٥٣).

بطلانه - وقد بطل غيره - خطأ أهل الإجماع، قيل له: فالقائسون بعض الأمة؟، قال: بل منكر القياس ليس من العلماء»(١).

الرابع: أنه حجة للناظر دون المناظر، واختاره الآمدي(٢).

(ص):

فإن أبدى المعترض وصفًا زائدًا لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل، ولا ينقطع المستدل حتى يعجز عن إبطاله.

(ش):

إذا تم السبر بركنيه، وهو الحصر ظاهرًا، وإبطال سائر الأقسام.. فللمعترض إبداء وصف آخر لم يدخل في حصر المستدل، ويكفيه ذلك، ولا يحتاج إلى بيان كونه علة أو صالحًا للتعليل، وعلى السابر إبطال التعليل به، لا يتم دليله إلا بذلك، وإلا فيحتمل أن تكون العلة(٣) ما أبداه المعترض.

ولا يعد المستدل منقطعًا بمجرد بيان المعترض وصفًا آخر ما لم يعجز عن إبطاله، فإنه لم يدع القطع بالحصر، بل جوز أن يكون ثَمَّ وصف آخر شذ عن سبره، فإذا ظهر.. فما لم يبطله لم يتعين ما استبقاه.

---

(١) انظر «البرهان» (٢/٨١٨-٨١٩، ف: ٧٧٥-٧٧٦).

(٢) «الإحكام» (٣/٣٣٥).

(٣) كلمة «العلة» ساقطة من ٢ وبناء عليه ورد «يكون» فيها بالياء آخر الحروف، والمثبت من ٣ و ٤.

وإنما لم يلزم من ذلك انقطاع المستدل فيما يقصده من التعليل بالوصف الباقي، إذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله، وقيل: ينقطع؛ لأنه ادعى حصرًا ظهر بطلانه.

قال المصنف[1]: «وعندي أنه ينقطع إن كان ما اعترض به مساويًا في العلية لما ذكره في حصره وأبطله؛ لأنه ليس ذكر المذكور وإبطاله أولى من ذلك المسكوت عنه المساوي له، وإن كان دونه فلا انقطاع له؛ لأن له أن يقول: هذا لم يكن عندي مخيلاً البتة، بخلاف ما ذكرته وأبطلته».

(ص):

وقد يتفقان على إبطال ما عدا وصفين فيكفي المستدل الترديد بينهما.

(ش):

لو اتفق الخصمان على انحصار العلة في وصفين، وإبطال ما عداهما.. لم يحتج المستدل إلى ذكر ما اتفقا على بطلانه في التقسيم، بل يردد بين الباقي، ويثبت أن العلة أحدهما.

ولو قال: اتفقنا على أن هذا معلل، وأن العلة فيه أحد المعنيين، إما المعنى الذي ذكرتُه أنا أو الذي ذكرتَه أنت، ومع علتي مرجح كذا.. فقال القاضي أبو الطيب في مناظرته مع أبي الحسين القدوري: لا يكفي، فإن اتفاقي معك على أن العلة أحد المعنيين لا يكفي في

(١) «رفع الحاجب» (٤/ ٣٢٦).

الدلالة على صحة العلة، لأن إجماعنا ليس بحجة، وإنما تنهض الحجة بإجماع الأمة، وقال القدوري: يكفي ذلك لقطع المنازعة[١].

(ص):

ومن طرق الإبطال: بيان أن الوصف طرد - ولو في ذلك الحكم -، كالذكورة والأنوثة في العتق.

(ش):

أي: من طرق إبطال كون بعض الأوصاف علة: بيان أن الوصف طردي من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه، إما مطلقاً - أي: في جميع أحكام الشرع - كالطول والقصر، فإنه لم يعتبره في القصاص، ولا الكفارة، ولا الإرث، ولا العتق، ولا التقديم للصلاة، ولا غيرها، فلا يعلل به حكم أصلاً، أو بالنسبة إلى ذلك الحكم كالذكورة في أحكام العتق، إذ هي ملغاة فيه، مع كونها معتبرة في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والإرث، فلا يعلل بها شيء من أحكام العتق.

وقد ينازع في هذا بأن الشارع اعتبرها في حصول الأجر، فروى الترمذي: «**من أعتق عبدًا مسلمًا أعتقه الله من النار، ومن أعتق أَمتَين مسلمتين أعتقه الله من النار**»[٢].

---

(١) انظر المناظرة عند المصنف في «الطبقات» (٥/ ٣٦)، والقدوري: أبو الحسين، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان، انتهت إليه رئاسة الحنفية في العراق، وصنف المختصر المعروف باسمه «القدوري»، (ت ٤٢٨ هـ).

(٢) أخرجه الترمذي (١٥٤٧) من طريق سالم بن أبي الجعد عن أبي أمامة وغيره

(ص):

ومنها: أن لا تظهر مناسبة المحذوف، ويكفي قول المستدل: بحثت فلم أجد موهم مناسبة، فإن ادعى المعترض أن المستبقى كذلك.. فليس للمستدل بيان مناسبته؛ لأنه انتقال، ولكن يرجح سبره بموافقة التعدية.

(ش):

من طرق الإبطال: أن لا تظهر مناسبة الوصف المقصود حذفه بعد البحث، وإذا لم تظهر مناسبته سقط عن درجة الاعتبار، ويكفي أن يقول المناظر: بحثت فلم أجد مناسبة بينه وبين الحكم؛ لغلبة الظن بذلك.

من أصحاب النبي ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**أيما امرئ مسلم أعتق امرأ مسلما.. كان فكاكه من النار، يُجزي كل عضو منه عضوا منه، وأيما امرئ مسلم أعتق امرأتين مسلمتين.. كانتا فكاكه من النار، يُجزي كل عضو منهما عضوا منه، وأيما امرأة مسلمة أعتقت امرأة مسلمة.. كانت فكاكها من النار، يُجزي كل عضو منها عضوا منها**»، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وفي الحديث ما يدل على أن عتق الذكور للرجال أفضل من عتق الإناث»، وقال: «الحديث صح في طرقه».

وأخرجه بنحوه أبو داود (٣٩٦٧) من طريق سالم بن أبي الجعد عن شرحبيل بن السمط عن كعب بن مرة أو مرة بن كعب قال أبو داود: «سالم لم يسمع من شرحبيل، مات شرحبيل بصفين».

قال العراقي: «التفاوت بينهما في الأجر من أحكام الآخرة، والكلام في أحكام الدنيا من عتق الواجب في الكفارة وغيرها».

فإن ادعى المعترض: أن الوصف المستبقى كذلك لأني بحثت فلم أجد مناسبة بينه وبين الحكم.. تعارضا، وليس للمستدل بيان مناسبته؛ لأنه حينئذ انتقال من السبر إلى المناسبة، لكن المستدل يحتاج إلى إثبات مرجح يترجح به سبره على سبر المعترض، بأن يبين أن سبره موافق لتعدية الحكم، وسبر المعترض قاصر، وهو بناء على أن المتعدية أرجح من القاصرة، وهو المختار.

وقد نازع بعضهم في الترجيح؛ لأن المعترض إذا قال: بحثت عن المستبقى فلم أجد له مناسبة.. فلا يخلو: إما أن يتعرض إلى نفي مناسبة المحذوف أيضًا، أو يسكت.

فإن كان الأول كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب[1].. فكل منهما سبر المحذوف، والمستبقى سبره المعترض فلم يجده مناسبًا، والمستدل لم يسبره، فكيف يرجح عدم السبر على السبر، أو سبر واحد على سبرين؟!، وكل منهما يكفيه: بحثت فلم أجده مناسبًا.

ويمكن الجواب على ثبوت مقدمة، وهو: أنه لما ثبت أن الأحكام معللة، وكان سبر المستدل يؤدي إلى ثبوت العلة، ويتعدى الحكم إلى الفرع، وسبر المعترض إلى قصور الحكم على محله لعدم ظهور علته.. كان سبر المستدل أولى.

وإن كان الثاني وهو بيان عدم مناسبة المستبقى والسكوت عن

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٣٢٧-٣٢٨).

المحذوف، أو ادعى نقيضه للعلة لأن الغرض[1] حصر الأوصاف.. فقد تعارض السبران، فكيف يقدم سبر المستدل عليه؟!، لا يقال: يمكن أن يكون الوصف المحذوف قاصرًا والمستبقى متعديًا في سبر المستدل، بخلاف المعترض، فلذلك رجح سبر المستدل؛ لأنا نقول: المسألة عامة، وهذا جزئي، ولا يثبت المسألة الكلية بمثال جزئي.

(١) كلمة «الغرض» من ٤، وفي ٢ و ٣: «المعترض».

(ص):

الخامس: المناسبة والإخالة

ويسمى استخراجها «تخريج المناط»، وهو: تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح كالإسكار.

(ش):

سميت بـ«**الإخالة**»؛ لأنه بالنظر إليه يخال أنه علته - أي: يظن -، و«**استخراج المناط**»؛ لأنه إبداء ما نيط به الحكم - أي: علق عليه -.

وهو: تعيين العلة - أي: في الأصل - بإبداء مناسبة بينها وبين الحكم مع اقتران الحكم للوصف والسلامة عن القوادح.

فخرج بقوله: «**بإبداء المناسبة**» تعين العلة بالطرد، وهو ما عَرِي عن المناسبة، وكذا تعيينها بالشبه، وابن الحاجب قال: «من ذات الأصل»[1] ليخرجه، فإن مناسبته بالتبع.

وقوله: «**مع الاقتران**» قيد زاده على ابن الحاجب، وهو لبيان اعتبار المناسبة، لا لتحقيق ماهيتها، بدليل قولهم: المناسبة مع الاقتران دليل العلية، ولو دخل الاقتران في ماهية المناسبة لما صح هذا.

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٣٣٠).

ومثله بالإسكار في تحريم الخمر، فإن تحريمه منصوص، وعلته غير منصوص عليها، ولكن استنبطها الأئمة بالنظر والاجتهاد، فإن الإسكار - لكونه مزيلا للعقل المطلوب حفظه - يناسب التحريم، وألحقوا به النبيذ.

وهذا هو الاستنباط القياسي الذي عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر وغيرهم.

وقيل: في هذا التعريف دور؛ لأن معرفة «إبداء المناسبة» تتوقف على معرفة «المناسبة»، فكيف يعرف بها؟!، وجوابه: أن المناسبة المذكورة في التعريف لغوية بمعنى الملائمة، فلا دور.

(ص):

ويتحقق الاستقلال بعدم ما سواه بالسبر.

(ش):

أي: ولا يكفي قوله: بحثت فلم أجد، وإلا لزم الاكتفاء فيه بذلك ابتداء في كل مسألة خلافية، ولا قائل به، بخلافه فيما سبق، حيث اكتفي فيه بذلك في جانب النفي؛ لأنه لا طريق له سواه.

[تعريف المناسب]

(ص):

والمناسب: الملائم لأفعال العقلاء عادة، وقيل: ما يجلب نفعًا أو يدفع ضررًا، وقال أبو زيد: ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، وقيل: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودًا للشارع، من حصول مصلحة، أو دفع مفسدة.

(ش):

للمناسب تعريفات:

أحدها: الملائم لأفعال العقلاء في العادة، أي: ما يكون بحيث يقصد العقلاء تعقله على مجاري العادة لتحصيل مقصود مخصوص، كما يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة.

والثاني: ما يجلب نفعًا أو يدفع مضرةً، والمراد: بالنسبة للعبد؛ لتعالي الرب عز وجل عن الضرر والانتفاع(١).

---

(١) قال العراقي: «وقد اعترض على هذا التعريف بأن فيه تفسير العلة بالحكم؛ لأن الوصف المناسب.. من أقسام العلة كالقتل يناسب إيجاب القصاص، والجالب للنفع الدافع للضرر هو الحكم، كإيجاب القصاص جالب لمنفعة بقاء الحياة ودافع لضرر التعدي.

وعليه اقتصر في «المنهاج»[(١)]، والإمام ذكر التفسيرين واختلافهما باختلاف قولي الناس في تعليل أفعال الله تعالى، فمن أباه.. قال بالأول، ومن قال به.. قال بالثاني[(٢)]، ولما كان الحق قول الأشعري عدم التعليل صدر المصنف به.

الثالث: قول أبي زيد، قال في «**البديع**» (٦٣٠): «وهو أقرب إلى اللغة»، وبنى عليه امتناع الاحتجاج به على العلة في قيام المناظرة دون النظر؛ لإمكان أن يقول الخصم: هذا لا يتلقاه عقلي بالقبول، وليس الاحتجاج عليّ بتلقي عقل غيري له.. أولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول[(٣)].

ومنهم من اعتنى به وقال: الحاكم ليس عقله ولا عقل مناظِره، بل العقول السليمة والطباع المستقيمة، فإذا عرض عليها وتلقته.. انتهض دليلاً على مناظره.

فلذلك قال بعضهم في تعريفه: إنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا.
ومع ذلك فاعترضه شيخنا الإمام جمال الدين الإسنوي بأن فعل الجاني ليس جالبا ولا دافعا، بل الجالب أو الدافع المشروعية.
وفيما اعترض به نظر، فليس فيه أن التعريف جالب دافع، وإنما فيه أنه مفض إلى ذلك، وهو صحيح؛ لأن القتل مناسب لإيجاب القصاص ومفض إليه بمشروعية ذلك، والله أعلم».

(١) انظر «الإبهاج» (٦/٢٣٢٤).

(٢) انظر «المحصول» (٥/١٥٧-١٥٩).

(٣) انظر «تقويم الأدلة» (٣١١).

الرابع: للآمدي وابن الحاجب[١]، فـ«**الظاهر المنضبط**».. احتراز عن الوصف الخفي وما لا ينضبط، فإنه لا يسمى مناسبًا، و«**ما يصلح كونه مقصودًا**» فاعل «**يحصل**»، وهو احتراز عن الوصف المستبقى في السبر والمُدار في الدوران وغيرهما من الأوصاف التي تصلح للعلية، ولا تكون مقصودة بالمعنى المذكور، وهو حصول مصلحة أو دفع مفسدة، وقوله: «**من حصول مصلحة أو دفع مفسدة**» [بيان لـ«ما» في «**ما يصلح**»[٢]].

واعلم أن قوله: «**وصف**» جري على الغالب، وإلا فقد سبق أن العلة تكون حكمًا شرعيًّا ووصفًا عرفيًّا ولغويًّا، فلو قال: «معلوم».. لَعَمّ ذلك.

---

(١) انظر «الإحكام» (٣/٣٣٩) و«رفع الحاجب» (٤/٣٣٠-٣٣١).

(٢) ما بين المعقوفتين كذلك في ٤ و«الغيث»، وفي ٢: «بيان لما فيما يصلح»، وهذا صحيح إلا في وصل «في» بـ«ما»، ولكنه ألحق بهامشه بين «بيان» و«لما» عبارة «لقوله» وعليها علامة التصحيح، فأفسد من حيث أراد الإصلاح، وحقه حينئذ أن يقول: «لقوله: (ما) في (ما يصلح)»، وفي ٣: «بيان لما فيها يصلح»، وهو تحريف محض.

(ص):

فإن كان خفيًّا، أو غير منضبط.. اعتبر ملازِمُه، وهو المظنة.

(ش):

الضمير في «**كان**» يعود للوصف، أي: فإن كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيًّا أو غير منضبطٍ.. لم يعتبر؛ لأنه لا يعلم، فكيف يعلم به الحكم؟!، فامتنع التعليل به، فالطريق أن يعتبر ملازِمه، أي: يعتبر وصف ظاهر منضبط ملازِم الوصف الخفي الغير المنضبط، أي: يوجد بوجوده ويعدم بعدمه، فيجعل معرِّفًا للحكم، وهو المظنة، أي: مظنة المناسب[1]، كالسفر للمشقة، فإن المناسب لترتيب الرخص واعتبارها في نفسها متعذر لعدم انضباطها، فنيط الترخص بملازمها، وهو السفر.

---

(١) كذا في ٢ و ٤ و«الغيث»، وفي ٣: «المناسبة»، وكلاهما صحيح من حيث المعنى.

[مراتب حصول المقصود من شرع الأحكام]

(ص):

وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينًا وظنًّا كالبيع والقصاص، وقد يكون محتملاً سواءً كحد الخمر، أو نفيه أرجح كنكاح الآيسة للتوالد، والأصح: جواز التعليل بالثالث والرابع، كجواز القصر للمترفه.

(ش):

لحصول المقصود من شرع الحكم مراتب:

أحدها: أن يحصل يقينًا كالبيع، فإنه إذا كان صحيحًا حصل منه الملك الذي هو المقصود يقينًا.

الثاني: أن يحصل ظنًّا كالقصاص للانزجار، فإن مشروعيته تقلل الإقدام على القتل، وليس قطعيًّا؛ لتحقق الإقدام عليه مع شرع القصاص كثيرًا.

الثالث: أن يكون حصول المقصود من شرع الحكم ونفي الحصول منه متساويين، قال في «**البديع**» (٦٣٠): «ولا مثال له على التحقيق، ويقرب منه ما مثل ابن الحاجب بالحد على الشارب

لحفظ العقل[1]، فإن حصول المقصود من ذلك مساو لنفيه؛ لأن كثرة المجتنبين له مساوية تقريبًا لكثرة المقدمين عليه».

الرابع: أن يكون نفي المقصود من شرع الحكم أرجح من حصوله كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد، فإنه وإن أمكن حصول الولد منها عقلاً غير أنه بعيد عادة، فكان نفي حصول المقصود في هذه الصورة أرجح من حصوله.

فأما الأولان.. فظاهر كلام المصنف الاتفاق على الاعتبار بهما من القائلين بالمناسبة، وهو كذلك، وأما الثالث [والرابع.. فقيل: لا يعلل بهما، أما الثالث[2]]؛ فلتردده بين حصول المقصود وعدمه من غير ترجيح، وكذا الرابع؛ لرجحان نفي المقصود على حصوله، والأصح عنده وفاقًا لابن الحاجب.. الجواز[3]؛ فإن السفر مظنة المشقة، وقد اعتبر وإن انتفى الظن في الملك المترفه، فدل على الاكتفاء في صحة التعليل بمجرد احتمال المقصود.

وقال في «**البديع**» (٦٣٠): «وأما الأخيران.. فاتفقوا على اعتبارهما إذا كان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس، وإلا فلا».

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٣٣٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٣٣٣).

(ص):

فإن كان فائتًا قطعًا.. فقالت الحنفية: يعتبر، والأصح: لا يعتبر، سواءٌ ما لا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقي بالمغربية، وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بايعها في المجلس.

(ش):

لو كان القصد من شرع الحكم فائتًا قطعًا في بعض الصور النادرة، مع حصوله في غالب الصور، كلحوق نسب المشرقي بتزويج مغربية توكيلاً فأتت بولد مع القطع بأن الولد ليس منه، وإن كان لحوق الولد بالزوج ظاهرًا فيما عدا هذه الصورة، وكذلك صورة الاستبراء، فإنا نعلم قطعًا عدم العلوق منه في الأولى، وبراءة الرحم في الثانية، فلا وجه لاعتباره؛ لأن شرع الحكم مع انتفاء الحكمة لا يكون مفيدًا، وإنما أوجب أصحابنا الاستبراء والحالة هذه لمجرد نقل الملك على ما عرف في الفقهيات، وهو يؤول إلى ضرب من التعبد، فلهذا غاير المصنف بينه وبين الأولى.

وليستحضر قوله في شرائط العلة: «**فإن قطع بانتفائها...**» إلى آخره وتحقيقه مع هذا.

[المناسب ضروري وحاجي وتحسيني]

(ص):

والمناسب: ضروري، فحاجي، فتحسيني.

والضروري: كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال والعرض.

(ش):

المناسب إما أن يكون في محل الضرورة أو الحاجة، أو لا في محل الضرورة ولا الحاجة، بل كان مستحسنًا في العادات، وهو التحسيني، واستفيد من عطف المصنف بـ«الفاء» ترتيبها هكذا في التقديم عند التعارض.

ومثال اجتماعها في وصف واحد هو: أن نفقةَ النفسِ ضرورية، والزوجةِ حاجية، والأقاربِ تتمة وتكملة، ولهذا قدم الأول فالأول.

الأول: الضروري، وهو أعلاها في إفادة ظن الاعتبار بما تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة التي روعيت في كل مِلّة، [ووجه الحصر فيها مستفاد من العادة[1]]، وهي المجموعة في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

يَقۡتُلۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأۡتِينَ بِبُهۡتَٰنٖ يَفۡتَرِينَهُۥ بَيۡنَ أَيۡدِيهِنَّ وَأَرۡجُلِهِنَّ ﴾ [الممتحنة: ١٢]، فحفظ الدين: كقتل الكافر وعقوبة الداعين إلى البدع، والنفس: كالقصاص، والعقل: كحد الشرب، والنسب: كحد الزاني، والمال: كعقوبة السارق والمحارب.

هذا ما ذكره الأصوليون، وزاد المصنف سادسًا - ذكره الطوفي - أيضًا، وهو العرض، ففي الصحيحين أنه ﷺ قال في خطبة حجة الوداع: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام...**» الحديث، وما من مصنف في الشرعيات إلا وفيه تحريم الأعراض، وهو أمر معلوم من الدين بالضرورة، وحفظه بحد القذف، أما كونه من الكليات.. فشيء آخر، يحتمل أن يجعل في رتبة الأموال، فيكون في رتبة أدنى الكليات، وإليه يشير عطف المصنف فيه بالواو دون الفاء، ويحتمل أن يجعل دونها، فيكون من الملحق بها، والظاهر أن الأعراض تتفاوت، فمنها ما هو في الكليات، وهي الأنساب، وهي أرفع من الأموال، فإن حفظ النسب بتحريم الزنا تارة، وبتحريم القذف المؤدي إلى الشك في أنساب الخلق ونسبتهم إلى آبائهم أخرى، وتحريم الأنساب مقدم على الأموال، ومنها ما هو دونها، وهو ما هو من الأعراض غير الأنساب.

(ص):

ويلحق به مكمله كحد قليل المسكر.

(ش):

يلتحق بالضروري مكمل الضروري كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب قليل المسكر والحد عليه، ووجه كونه مكمِّلاً: أن الكثير من المسكر مفسد للعقل، ولا يحصل إلا بإفساد كل واحد من أجزائه، فحُدّ شارب القليل؛ لأن القليل متلف لجزء من العقل وإن قلّ، ومثله: المبالغة في حفظ الدين بتحريم البدعة وعقوبة المبتدع، والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر والمس والتعزير عليه.

(ص):

والحاجيّ: كالبيع والإجارة، وقد يكون ضروريًّا، كالإجارة لتربية الطفل.

(ش):

الثاني: **ما يكون في محل الحاجة**، كتجويز البيع والإجارة والقراض ونحوها، فليست ضرورية؛ إذ لا يلزم من فواتها فوات شيء من الضروريات الخمس، لكن الحاجة داعية إليها.

وادعى إمام الحرمين أن البيع ضروري؛ فإن الناس لو لم يبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة، فيلحق بمشروعية القصاص[1].

---

(١) انظر «البرهان» (٢/ ٩٢٣، ف: ٩٠١).

وقوله: «**وقد يكون**» أي: قد يرقى بعضها إلى حد الضرورة، وهذا نادر، ولهذا أتى فيه بـ«**قد**»، ومِثْلُه تمكين الولي من شراء المطعوم والملبوس له[(١)].

(ص):

ومكمله كخيار البيع.

(ش):

يلحق بالحاجي مكمله كالخيار في البيع، فإنه شرع للتروي، وإن كان أصل الحاجة حاصلة بدونه.

(ش):

والتحسيني: غير معارض القواعد كسلب العبد أهلية الشهادة، والمعارض كالكتابة.

(ش):

الثالث: **التحسيني**، وهو قسمان:

---

(١) أي: للطفل، والظاهر أن مرجع الكناية في قوله «مثله» هو مثال المصنف المتمثل في ذهن قارئ المتن، وكأن الشارح أراد أن يزيد القاعدة إيضاحا بكثرة الأمثلة، وربما لم يسترح إلى مثال المصنف فأتى بآخر أوضح منه، وهذا ظاهر ما سلكه العراقي حيث تعقب مثال استئجار الولي لتربية الطفل بقوله: «تحصل تربيته بمباشرة الولي لذلك، وبشراء جارية له، وبمتبرع به، وبمن جعل له عليه جعل، فلا ينحصر الأمر في الاستئجار، فليس ضروريا، ولو مثل بشراء الولي له المطعوم والملبوس لكان أولى».

أحدهما: ما لا تعارضه قاعدة معتبرة، كسلب أهلية الشهادة عن العبد؛ لأنه نازل القدر، والشهادة منصب شريف، فلا يليق بحاله.

والثاني: ما يعارضها قاعدة معتبرة، كالكتابة، فإنها وإن كانت مستحسنة في العادات لكن احتمل الشرع فيها خرم قاعدة ممهدة، وهي امتناع بيع الرجل ماله بماله.

[المناسب المؤثِّر والملائِم والملغَى والمرسَل]

(ص):

ثم المناسب، إن اعتبر بنص أو إجماع عين الوصف في عين الحكم.. فـ«المؤثر»، وإن لم يعتبر بهما، بل بترتيب الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه في جنسه.. فـ«الملائم»، وإن لم يعتبر، فإن دل الدليل على إلغائه.. فلا يعلل به، وإلا.. فهو «المرسل».

(ش):

الوصف بحسب شهادة الشرع له بالاعتبار وعدمه ينقسم ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يعلم أنه اعتبره أو ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما[١].

[القسم] الأول: المعتبر، وهو إما أن يعتبر عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه في أصل بنص أو إجماع.

فالأول: هو «المؤثر»، سمي بذلك؛ لظهور تأثيره فيهما، فإنه إذا ثبت بالنص أو الإجماع أن الوصف مؤثر.. لم يحتج إلى المناسبة، حتى لو ثبت بهما أن إيلاج الفرج في الفرج المحرم مؤثر في وجوب

(١) قال العراقي: «والمراد بالعلم هنا ما هو أعم منه ومن الظن».

الحد، ووجدنا هذا المعنى في اللائط.. حكمنا بالحد، وإن لم نجد فيه مناسبة حفظ الأنساب.

مثال اعتباره بالنص: مس الذكر، فإن الشارع اعتبر عين مس المتوضئ ذكره في عين الحدث بنصه عليه في قوله: «**من مس ذكره فليتوضأ**»(١).

ومثال اعتباره بالإجماع: الصغر، فإنه اعتبر عينه في عين ولاية المال بالإجماع.

وقول المصنف: «**بنص أو إجماع**» تابع فيه ابن الحاجب وغيره(٢)، وهو يخرج ما علم اعتباره بطريق الإيماء والتنبيه، وحكى الهندي فيه خلافًا، منهم من جعله من قسم المؤثر، ومنهم من جعله من قسم الملائم(٣).

الثاني: أن لا يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص أو الإجماع، بل بترتيب الحكم على وفقه فقط، أي: يثبت معه في المحل، من غير نص ولا إجماع على كونه علة لعين الحكم المرتب عليه، وذلك صادق على ثلاث صور: أن يعتبر بالنص أو بالإجماع

---

(١) أخرجه أبو داود (١٨١) والترمذي (٨٢) والنسائي (١/٢١٦) من حديث بسرة بنت صفوان ﵂، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/٣٤١).

(٣) انظر «نهاية الوصول» (٨/٣٣٠٧).

عين الوصف في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنس الوصف في جنس الحكم.

وهو «الملائم»، سمي بذلك؛ لكونه موافقًا لما اعتبره الشرع.

وهذه الثلاثة[1] مستفادة من قول المصنف: «**وإن لم يعتبر بهما**»، ففاعل «**يعتبر**» هو ما سبق في قوله: «**عين الوصف في عين الحكم**»، وانتفاء هذا يصدق بالصور الثلاث، وصرح منها بالثالث بـ«**لو**»؛ لأنه أبعدها، فإنه يكون في تعليل الأحكام بالحكمة التي لا تشهد لها أصول معينة.

ومثلوه بحد القذف مع حد الشرب، فإن الشرب مظنة الافتراء، كما أن الخلوة بالأجنبية مظنة وطئها، فألحق حد الشرب بحد القذف إقامة للشرب مقام الافتراء الذي هو مظنة الافتراء، [فقياس حد الخمر على حد القذف للوصف المشتمل على الافتراء[2]]، فقد أثر جنس المظنة في جنس الحرمة.

ومثال تأثير عين الوصف في جنس الحكم: ثبوت ولاية النكاح على الصغير كما ثبتت ولاية المال، فالوصف: الصغر، وهو واحد، والحكم: الولاية، وهو جنس، فاعتبر عين الصغر في جنس الولاية.

---

(١) ككلمة «الثلاثة» كذا في ٤، وفي ٣: «المسألة»، وكذلك هو في أصل ٢ ثم أصلح إلى ما أثبتناه.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤، ولا وجود له في ٢ و ٣.

ومثال تأثير جنس الوصف في عين الحكم: المشقة، فإنها جنس أثر في نوع، وهو إسقاط صلاة، أما في الحيض فبالكلية، وأما في السفر فإسقاط شطر الرباعية.

وهذه الأنواع متفاوتة، فتأثير النوع في الجنس مقدم على تأثير الجنس في النوع، وهو مقدم على تأثير الجنس في الجنس.

وقول المصنف: «**وإن لم يعتبر بهما**» يوهم اشتراط نفي اجتماعهما، وليس كذلك، غير أن وضوح أن كلا من النص والإجماع حجة بمفرده يزيل هذا الإيهام، وأيضًا فالضمير بعد المتعاطفين بـ«أو» يجب إفراده.

[القسم] الثاني: **أن يعلم أن الشارع ألغاه**، فلا يعلل به بالاتفاق، كقول بعضهم لبعض الملوك وقد سأله عن وقاعه في رمضان، فأفتاه بصوم شهرين متتابعين وقال: لو أفتيته بالعتق لاستحقره في مقابلة شهوة الجماع [لاتساع ماله[1]]، وانتهك حرمة الشرع كلما شاء، فكانت المصلحة في الصوم لينزجر، فهذا وإن كان مناسبًا لكن الشرع ألغاه بإطلاقه إيجاب الترتيب على كل مكلف من غير فرق بين المكلفين[2].

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٢) قال العراقي: «فكان اعتباره مصادما لصاحب الشرع وتصرفا بالتشهي في أمور الدين».

[القسم] الثالث: أن لا يعلم أن الشرع اعتبره ولا ألغاه، فهو «المرسل»، ويسمى بـ«المصالح المرسلة».

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون كل مرسل ملائمًا؛ لأن كل مرسل لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة، وقد اعتبر الشارع جنس المصالح في جنس الأحكام؟!، قلنا: المراد بالجنس[1] هنا الأقرب دون الأبعد، فإن جنس المصالح يعتبر في جنس الأحكام، وليس بملائم.

فائدة: قال الشيخ عز الدين في «القواعد»: «مِلكُ جارية الابن بإحبال (الأب) مفسدة في حق الابن، مصلحة للأب، لا أعرف لها شاهدًا بالاعتبار»[2].

(ص):

قبله مالك مطلقًا، وكاد إمام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير، ورده الأكثر مطلقًا، وقوم في العبادات.

وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية؛ لأنها مما دل الدليل على اعتباره[كذا]، فهي حق قطعًا.

واشترطها الغزالي للقطع بالقول به، لا لأصل القول به، قال: «والظن القريب من القطع كالقطع».

---

(١) كلمة «بالجنس» كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «بالوصف».

(٢) انظر «الفوائد في اختصار المقاصد» (٥٥)، وكلمة «الأب» بين القوسين كذا في ٤ و«الفوائد»، وفي ٢ و ٣: «الأمة».

(ش):

الضمير في «قبله» عائد إلى أقرب مذكور، وهو المرسل، لأن المؤثر مقبول بالاتفاق، والملغى مردود بالاتفاق، كما نقله ابن الحاجب(١)، ومن ظن أن مالكًا يخالف فيه فقد أخطأ، وقد قال إمام الحرمين في «كتاب التراجيح»(٢): «لا نرى التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ» انتهى، وإنما الخلاف في المرسل بالتفسير السابق، وفيه مذاهب:

أحدها: المنع منه مطلقًا، وعليه الأكثرون.

والثاني: قبوله مطلقًا؛ لأنه يفيد ظن العلية، لأن الحكم إن ثبت لا لعلة فهو بعيد، أو بعلة غير ظاهرة فكذلك، فتعين هذه الظاهرة، وهو المنقول عن مالك.

وقول المصنف: كاد الإمام يوافقه، يعني: لاعتباره المصلحة في الجملة، لكنه لم يعتبر جنس المصلحة مطلقًا كمالك، بل قد بالغ في «**البرهان**» في الرد عليه، وقال: «الذي ننكره من مذهب مالك تركه رعاية ذلك، وجريانه على استرساله في الاستصواب من غير اقتصاد، ونحن نعرض على مالك واقعة وقعت نادرة لا يعهد

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٣٤٢).

(٢) «البرهان» (٢/ ١٢٠٤، ف: ١٢٥٥).

مثلها، ونقول له: لو رأى ذو نظر فيها جدع أنفٍ، أو اصطلام شفةٍ، وأبدى رأيًا لا تنكره العقول، صائرًا إلى أن العقوبة شرعت لحسم الفواحش، وهذه العقوبة لائقة بهذه النازلة.. للزمك التزام هذا؛ لأنك تجوز لأصحاب الإيالات القتل في التهم العظيمة، حتى نقل عنك الثقات أنك قلت: أقتل ثلث الأمة في استبقاء ثلثيها[١].

ثم إنا نقول له ثانيًا: أيجوز التعلق بكل رأي؟، فإن أبى ذلك.. لم يجد مرجعًا [يقر عنده[٢]] إلا ما ارتضاه الشافعي من اعتبار المصالح المشبهة بما علم اعتباره، وإن لم يذكر ضابطًا، وصرَّح بأن ما لا نص فيه ولا أصل له فهو مردود إلى الرأي واستصواب ذوي العقول.. فهذا اقتحامُ عظيمٍ، وخروج عن الضبط، ومصير إلى إبطال أبهة الشريعة، وإن كُلاًّ يفعل ما يرى، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق، وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون»[٣].

---

(١) قال العراقي: «ومن ذلك ما بلغني عن بعض أمراء الحاج الجهلة، وكان بعض أصحابنا يستحسنه، أنه يقطع أعقاب لصوص الطريق؛ لاعتماد الواحد منهم الهرب على قدميه، ويتعذر ذلك مع قطع أعصاب رجليه، والله أعلم».

(٢) ما بين المعقوفتين من «البرهان»، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤ تبعًا للإبهاج: «يفر عنه».

(٣) هذا سياق ملخص من أماكن مختلفة في «البرهان» لإمام الحرمين (٢/١١٣٢-١١٣٣، ف: ١١٥٣-١١٥٤ و ١١١٩ ف: ١١٣٩ و ١١١٥ ف: ١١٣٢)، والظاهر أن الشارح في هذا التلخيص متابع للمصنف في «الإبهاج» (٦/٢٦٥١-٢٦٥٣)، وقد وقع الشيخ عبد العظيم الديب في بعض الأخطاء في تحقيقه للبرهان، فيصحح مما ورد هنا.

والمذهب الثالث: التفصيل بين العبادات وغيرها، فما يتعلق بالبيع والنكاح وفصل الخصومات في القصاص والحدود وظهر فيه المعنى المناسب.. اعتبر، وما لا يظهر فيه، وهو العبادات.. فلا يعلل فيها بالمعاني الغريبة وإن كانت ظاهرة؛ لأنا لم نعتمد على نفس المعنى، بخلاف المعاملات، وهذا التفصيل قاله الأبياري في «**شرح البرهان**» (٣/١٢٨-١٣٠)، وقال: «إنه الذي يقتضيه مذهب مالك».

والرابع: إن كانت تلك المصلحة ضرورية كلية قطعية كتترس الكفار بأسارى المسلمين.. اعتبرت، وإلا.. فلا.

وهذه ثلاث قيود: **ضرورية**؛ أي: لا يمكن تحصيلها بطريق آخر، **كلية**؛ أي: راجعة إلى كافة الأمة، **قطعية**؛ أي: حاصلة بشرع الحكم قطعًا ويقينًا، لا ظنًّا ولا تخمينًا.

واختاره البيضاوي[١]، وأخذه من الغزالي، فإنه قال[٢]: «تحصيل قتالهم بهذا الطريق - وهو قتل من لم يذنب - لم يشهد له أصل معين، فينقدح اعتبار هذه المصلحة باعتبار الأوصاف الثلاثة، وهي كونها ضرورية قطعية كلية، فليس في معناها: ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم، فإنه لا يحل رمي الترس؛ إذ لا

(١) انظر «الإبهاج» (٦/٢٦٣٢).

(٢) «المستصفى» (٢/٤٨٨-٤٨٩).

ضرورة بنا إلى أخذ القلعة، فيعدل عنها، وليس في معناها: ما إذا لم يقطع بظفرهم، فإنها ليست قطعية، بل ظنية».

وهذا منه إشارة إلى اعتبار القطع بحصول المصلحة، ونازع المصنف في اشتراط القطع، وقد حكى الأصحاب في مسألة الترس وجهين من غير تصريح منهم باشتراط القطع، وعللوا وجه المنع بأن غاية الأمر أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف، وهذا تصريح بجريان الخلاف في صورة الخوف، ولا قاطع فيه.

وقد يقال: إن المسألة في حالة القطع مجزوم باعتبارها، والخلاف إنما هو في حالة الخوف، وقد صرح الغزالي بذلك في «**المستصفى**» (٢/ ٤٩٢)، وقال: «إنما يجوز ذلك عند القطع، أو ظن قريب من القطع»[١].

وقول المصنف: «**وليس منه**» فيه رد على الإمام والآمدي وغيرهم في قولهم أن الشافعي لم يقل بالمرسل إلا في هذه المسألة[٢]، وعلى تفصيل «**المنهاج**»[٣]، فإنه لم يلاق موضوع المسألة، فإن هذا ليس من المرسل الذي لم يعتبر، بل مما دل الدليل على اعتباره، فإن

---

(١) قال العراقي: «وهذا معنى قول المصنف: وشرطها الغزالي - أي: شرط كونها قطعية - للقطع بالقول بجواز الرمي هنا، لا لأصل القول به».

(٢) انظر «المحصول» (٦/ ١٦٣) و«الإحكام» (٤/ ١٩٥).

(٣) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٦٣٢).

قول القائل: هذا سفك دم معصوم.. يعارضه أن في الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر حفظ الكلي على الجزئي، وأن حفظ أصل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع، فقد رجعت المصلحة فيه إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالنص أو الإجماع، فليس هذا خارجًا من الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا، بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس له أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، فسمي لذلك «مصلحة مرسلة»[1].

قال الغزالي[2]: «وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع.. فلا وجه للخلاف فيها، بل نقطع بكونها حجة، وحيث جاء خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين فيرجح الأقوى، ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحًا لكلمة الكفر والشرب؛ لأن الحذر من سفك دم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا؛ لأنه في مثل محذور الإكراه».

---

(١) انظر «الإبهاج» (٢٦٤٨/٦)، قال العراقي: «وكأن هذه التسمية هي الموقعة للإمام وغيره في جعل الشافعي قائلا بالمصلحة المرسلة في هذه الصورة».

(٢) «المستصفى» (٥٠٣/٢-٥٠٤).

(ص):

مسألة: [تعارض المصلحة والمفسدة]

المناسبة تنخرم بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية خلافًا للإمام.

(ش):

لا خلاف أن الوصف إذا اشتمل على المصلحة الخالية عن المفسدة والراجحة عليها.. يكون مناسبًا، ويعتبر مناسبته، [وأما إذا اشتمل على مفسدة تلزم من الحكم راجحة على المصلحة أو مساوية لها.. فهل تنخرم مناسبته(١)] بتلك المفسدة؟، فيه مذهبان: أحدهما - واختاره ابن الحاجب والصفي الهندي -: نعم(٢)، والثاني - وبه جزم الإمام والبيضاوي -: المنع(٣).

والمراد بانخرامها وبطلانها هو: (أن لا يقضي) العقل بمناسبتها للحكم إذ ذاك، فلا يكون لها أثر في اقتضاء الأحكام؛ لا أنه يلزم خلو الوصف عن استلزام المصلحة وذهابها عنه، فإن ذلك لا يكون معارضًا(٤).

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٣٣٩) و«نهاية الوصول» للهندي (٨/ ٣٣٠٩).

(٣) انظر «المحصول» (٥/ ١٦٨) و«الإبهاج» (٦/ ٢٣٥٣).

(٤) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٨/ ٣٣٠٩)، ومنه الحرف بين القوسين، وإلا ففي ٢ و ٤: «أن ما لا يقضي»، وفي ٣: «ما لا يقضي».

واعلم أن اشتراط الترجيح في تحقيق المناسبة يتحقق على قول من يمنع تخصيص العلة، وأما من يجوزه ويجوز إحالة انتفاء الحكم على تحقيق المانع المعارض مع وجود المقتضى.. فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة، سواء كانت المصلحة مرجوحة أو مساوية، وإلا لكان انتفاء الحكم لانتفاء المناسبة، لا لوجود المانع المعارض.

ومن الفروع المرتبة على هذه المسألة: لو سلك السائر الطريق البعيد لا لغرض لا يقصر؛ لانخرام المناسبة.

(ص):

السادس: الشبه

منزلة بين المناسب والطرد، وقال القاضي: هو المناسب بالتبع.

(ش):

جعله المصنف بين منزلتين؛ لأنه يشبه المناسب الذاتي من حيث التفات الشرع إليه، ويشبه الوصف الطردي من حيث إنه غير مناسب، ويتميز عن الطردي[1]: بأن وجوده كالعدم، بخلاف الشبه، فإنه يعتبر في بعض الأحكام، ويتميز عن المناسب: بأن مناسبته عقلية وإن لم يرد شرع كالإسكار في التحريم، بخلاف الشبه.

وهذا مما لا خلاف فيه وإن أكثر الأصوليون والجدليون في تعاريفه، وقد اعترف إمام الحرمين بأنه لا يتحرر فيه عبارة مستمرة في صناعة الحدود[2].

---

(١) يلاحظ أن المصنف عبر بـ«**الطرد**» موافقة لتعبير إمام الحرمين والغزالي والإمام والبيضاوي وغيرهم، وعبر الشارح بـ«**الطردي**» متابعة للآمدي، قال العراقي: «وهو أحسن، فإن الطرد بغير ياء من الطرق الدالة على العلية عند بعضهم كما سيأتي، والله أعلم».

(٢) انظر «البرهان» (٢/ ٨٥٩، ف: ٨٢٥).

وقال القاضي: «إنه المناسب بالتبع»، أي: بالالتزام، كالطهارة لاشتراط النية، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية، لكن تناسبها من حيث إنها عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية[1].

وقال بعض الجدليين: الأوصاف ثلاثة، وصف علم مناسبته.. فلا كلام فيه، ووصف لم تعلم مناسبته، وينقسم: إلى ما علم عدوله عن المناسبة، وهو «**الطردي**»، وإلى ما لم يعلم عدوله عن المناسبة، وهو «**الشبه**».

(ص):

ولا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعًا، فإن تعذرت.. فقال الشافعي: حجة، وقال الصيرفي والشيرازي: مردود.

(ش):

أجمع الناس كما قاله القاضي في «**التقريب**» على أنه لا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة[2].

(١) هذا قضية نقل إمام الحرمين عنه في «البرهان» (٢/٨٦٥، ف: ٨٣٢ وما قبله)، قال المصنف في «الإبهاج» (٦/٢٣٥٨-٢٣٥٩): «والذي رأيته في «مختصر التقريب والإرشاد» (٣/٢٣٥-٢٣٦) من كلامه: أن قياس الشبه إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه للأصل في الأوصاف، من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل علة حكم الأصل».

(٢) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/٣٣٨).

فإن تعذر قياس العلة، ولم يصادف في محل الحكم إلا الوصف الشبهي، وهو محتمل للمناسبة.. فاختلفوا فيه.

فظاهر مذهب الشافعي قبوله؛ لأنه يغلب على الظن عليته حينئذ، فإنا بين أمور ثلاثة: إما أن نقول: لا علة لهذا الحكم، وهو مستحيل، فإن الحكم لا بد أن يكون مشروعًا لحكمة، وإما أن نقول: العلة غير هذا، وهذا وإن كان ممكنًا لكنا لم نصادفه، فتعين الثالث، وهو أن العلة هذا الوصف الشبهي.

وكان قدماء الأصحاب يستعملونه في المناظرات.

وحكي عن الحليمي والأستاذ أبي إسحاق أنه حجة إن انضم إليه السبر.

قال ابن السمعاني[1]: وقد أشار الشافعي إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه، كقوله في إيجاب النية في الوضوء كالتيمم: «طهارتان فكيف يفترقان».

ورده القاضي أبو بكر، والصيرفي، وأبو إسحاق المروزي، وأبو إسحاق الشيرازي ونازع في صحة القول به عن الشافعي وقال: «إنما أراد (ترجيح) أحد العلتين في الفرع بكثرة الشبه»[2].

---

(١) «القواطع» (٣/٩٨٨).

(٢) انظر «اللمع» (٢٠٩)، والحرف بين القوسين من ٤، وفي ٢ و ٣: «قياس العلة، وأنه يرجح».

ثم اختلف القائلون بقياس الشبه، فمنهم من اعتبره مطلقًا، [ومنهم من شرط في اعتباره أن تضاف الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا الوصف الشبهي(١)]، ومنهم من شرط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه، ويسمونه: «قياس غلبة الأشباه»، وهو ما يدل عليه نص الشافعي في «الأم»(٢).

(ص):

وأعلاه: قياس غلبة الأشباه في الحكم والصفة، ثم الصوري، وقال الإمام: المعتبر حصول المشابهة لعلة الحكم أو مستلزمها.

(ش):

لا شك أن رتب الشبه عند القائل به متفاوتة.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٣، وكذلك من ٢ ثم ألحق بهامشه وعليها علامة التصحيح.

(٢) يشير إلى قوله في «الأم» (٨/ ٢١٠): «والقياس قياسان:
أحدهما: يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه، ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من الأصل غيره، فيشبه هذا بهذا الأصل، ويشبه غيره بالأصل غيره.
قال الشافعي: وموضع الصواب فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن ينظر، فأيهما كان أولى بشبهه صيره إليه، إن أشبه أحدهما في خصلتين، والآخر في خصلة.. ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين».
وانظر «القواطع» للسمعاني (٣/ ٩٨٨) و«الإبهاج» (٦/ ٢٣٦٧) و«البحر المحيط» (٥/ ٢٣٤).

فأعلاه: **قياس غلبة الأشباه**، وهو أن يتردد الفرع بين أصلين، ويشبه أحدهما في أكثر الأحكام، فيلحق به، وعليه اعتمد الشافعي في إيجاب القيمة في قتل العبد بالغة ما بلغت، لأنه يشبه الأموال في أكثر الأحكام[1]، ويشبه الأحرار في قليل منها، فوجب اعتبار الكثرة.

ومنهم من يعتبر الأشباه الحكمية ثم الراجعة إلى الصفة، ومنهم من يسوي بينهما.

ثم «**شبه الصورة**»، كقياسنا الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة، وقياسهم في حرمة اللحم.

وقال الإمام في «**المحصول**» (**٥/٢٠٣**): «المعتبر حصول المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لعلته، سواء كان ذلك في الصورة أو في الحكم»؛ عملاً بموجب الظن.

واعلم أن ظاهر كلام المصنف أن هذه المراتب من القائلين بحجيته، وليس كذلك، فإن الشافعي لا يقول بالشبه الصوري كما بينه ابن برهان وغيره.

---

(١) كلمة «الأحكام» كذا في ٤، وفي ٣: «الأقسام»، وكذلك هو في ٢ ثم أصلح إلى ما أثبتناه.

(ص):

السابع: الدوران

وهو: أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه، قيل: لا يفيد، وقيل: قطعي، والمختار وفاقًا للأكثر: ظني.

(ش):

إنما قال: «**عند وجود وصف**»، ولم يقل: «بوجود وصف» كما عبر في «**المنهاج**» وغيره[1]؛ لئلا يوهم المناسبة، والكلام في الدوران المجرد عن المناسبة، والمراد من كون الحكم يوجد عند وجود الوصف: كونه بحال يوجد[2] بعده، إما حقيقة، وإما تقديرًا، وإن تقدم عليه في التصوير، حتى تدخل حركة الأصبع، فإنها ملازمة لحركة الخاتم.

ومثاله: الحرمة مع وصف الإسكار في العصير، فإنه إذا وجد فيه الإسكار حرم، وإذا عدم فصار خلاً.. عدمت الحرمة.

وفيه مذاهب:

أحدها: أنه لا يفيد بمجرده ظن العلة ولا القطع بها؛ لجواز أن يكون الوصف الدائر ملازمًا للعلة لا نفسها، إلا أن يدل دليل على أن هذا الوصف

(١) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٣٧٤).

(٢) كلمة «يوجد» من ٤، ولا وجود لها في ٢ و ٣.

معتبر في إثبات الحكم، فحينئذ يكون حجة، وهو قول القاضي أبي الطيب الطبري، واختاره ابن السمعاني، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب[١].

والثاني: يفيد القطع بها، ونقل عن بعض المعتزلة.

والثالث: أنه يفيد الظن بها، وعليه الأكثر، منهم: القاضي[٢]، والإمام الرازي، قال[٣]: «ونعني بالدوران الذي لم يقم دليل على أنه ليس من دوران العلة مع المعلول، فإن قيل: الاطراد وحده لا يكفي، والعكس غير معتبر شرعًا؟!، قلنا: المجموع غيرهما».

---

(١) انظر «القواطع» (٣/ ٩٨٦) و«المستصفى» (٣/ ٦٣٦) و«الإحكام» (٣/ ٣٧٥) و«رفع الحاجب» (٤/ ٣٥٠).
تنبيه: اضطرب النقل عن أبي الطيب الطبري، ونسبة هذا القول له من تحقيق الشارح معتمدًا في ذلك على كلام له في «شرح الكفاية» كما أورده في «البحر المحيط» (٥/ ٢٤٤)، إلا أن إمام الحرمين قال في «البرهان» (٢/ ٨٣٥، ف: ٧٩٦): «وذهب القاضي أبو الطيب إلى أنه أعلى المسالك المظنونة، وكاد يدعي إفضاءه إلى القطع»، قال: «وإنما سميت هذا الشيخ لغشيانه مجلس القاضي مدة، واعتلاقه أطرافًا من كلامه، ومن عداه حثالة وغثاء»، في إشارة منه إلى مخالفته لشيخه الباقلاني في رده لهذا المسلك، ولذلك حذف العراقي اسمه من القائلين بهذا المذهب، فإن صح ما حققه الشارح عاد إلى الوفاق مع شيخه، لكن الشارح عزا إلى الباقلاني قبوله، وهو وهم كما سيأتي تحقيقه، والله أعلم.

(٢) كذا نقله عنه الهندي في «نهاية الوصول» (٨/ ٣٣٥٢) واختاره لنفسه، وتعقبه المصنف في نقله عن القاضي وقال في «الإبهاج» (٦/ ٢٣٧٧): «ليس بصحيح عنه»، ويؤيده نقل إمام الحرمين عنه في «التلخيص» (٣/ ٢٥٩) و«البرهان» (٢/ ٨٣٦، ف: ٨٠٠) التصريح برده.

(٣) «المحصول» (٥/ ٢١٥-٢١٦).

فائدة: نص ابن الحاجب والحريري وغيرهما على أنه لا يجوز أن يأتي «انفعل» مطاوعًا لفعل لازم، وقولهم: «انعدم الشيء» و«انفسد» و«انضاف» لحن[1]، فلو قال المصنف: «وينتفي عند انتفائه» لاستقام.

(ص):

ولا يلزم المستدل نفي ما هو أولى منه.

(ش):

لا يجب على المستدل نفي ما هو أولى منه بالعلة؛ لأنه من قبيل نفي المعارض، ولا يجب على المستدل بيان نفي المعارض، وعلى من يدعي وصفًا آخر إبداؤه، بخلاف الشبه، كما سبق.

هذا ما أطبق عليه الجدليون معتلين بأنه لو لزم المستدل ذلك للزمه بيان السلامة عن سائر القوادح، وأن لا يبقى للخصم كلام، وينتشر الكلام، ويخرج عن الضبط.

وذهب القاضي أبو بكر إلى أنه يلزمه ذلك.

قال الغزالي في «شفاء الغليل» (٢٩٤-٢٩٥): «وكان من عادة القاضي في المناظرة ذلك، فكان يستقصي في أول الأمر كل ما يتوهم تعلق الخصم به بطريق السبر ويبطله، بحيث كان لا يبقي للخصم متعلقًا».

(١) انظر «الشافية» لابن الحاجب (٦٤) و«درة الغواص» للحريري (١٨٤).

قال: «وهذا بعيد في حق المناظر لما ذكرنا، متجه في حق المجتهد؛ إذ على المجتهد تمام النظر لتحل له الفتوى، وليس على المعلل إلا ارتقاء مرتبة من مراتب النظر، إلى أن ينزل عنه إلى مرتبة أخرى [بالمقاومة[1]] والمناظرة».

فتحصلنا على ثلاثة مذاهب.

(ص):

فإن أبدى المعترض وصفًا آخر.. ترجح جانب المستدل بالتعدية، وإن كان متعدِّيًا إلى الفرع.. ضرَّ عند مانع العلتين، أو إلى فرع آخر.. طلب الترجيح.

(ش):

لو أبدى المعترض وصفًا آخر مثل الأول.. تعادلا، وترجح جانب المستدل بأن دورانه موافق لتعدية الحكم، والوصف الحادث قاصر.

وهو بناء على أن المتعدية أرجح من القاصرة، وأن المتعدي إلى فروع أولى من المتعدي إلى فرع واحد.

فإن كان الوصف الذي أبداه المعترض متعديًا إلى الفرع المتنازع فيه.. انبنى على التعليل بعلتين، فإن منعنا.. ضر، وإلا.. فلا؛ إذ يجوز اجتماع معرِّفيْن على معرَّف واحد.

---

(١) كلمة «بالمقاومة» كذا في بعض نسخ «شفاء الغليل»، وفي ٣ و ٤ ونسخ أخرى من «شفاء الغليل»: «بالمعاونة»، وفي ٢: «بالمعاوضة».

وإن كانت علته متعدية إلى فرع آخر غير صورة النزاع.. تعادلا وطلب الترجيح من خارج.

أما إذا كان الوصف الذي أبداه المعترض مناسبا، والأول غير مناسب.. قدم قطعًا.

فائدة: استدل المالكية على طهارة الكلب بأن الحياة علة للطهارة، فإن الشاة ما دامت حية فهي طاهرة، فإذا زالت الحياة زالت الطهارة، واعترض على الدوران بالمزكى والجلد المدبوغ، فأجابوا: بأن العلل الشرعية يخلف بعضها بعضًا، فالزكاة والدباغ علتان للطهارة خلفتا الحياة، وأقوى من إيراد المزكى والمدبوغ إيراد السمك والجراد، فإنه لا يتجدد فيهما سوى الموت، ولا يمكن إحالة طهارتهما على شيء آخر يخلف الحياة.

(ص):

الثامن: الطرد

وهو: مقارنة الحكم للوصف، والأكثر على رده، قال علماؤنا: «قياس المعنى.. مناسب، والشبه.. تقريب، والطرد.. تحكم»، وقيل: إن قارنه فيما عدا صورة النزاع.. أفاد، وعليه الإمام وكثير، وقيل: تكفي المقارنة في صورة، وقال الكرخي: يفيد المناظر دون الناظر.

(ش):

ما عرَّف به الطردَ ذكره القاضي فقال: «المقارن للحكم؛ إن ناسب بالذات.. فهو المناسب، أو بالتبع.. فهو الشبه، وإن لم يناسبه مطلقًا.. فهو الطرد»[1]، وإنما لم يصرح المصنف بنفي المناسبة؛ لأنه معلوم مما قبله.

ومثاله: قول بعضهم في إزالة النجاسة [بنحو خل[2]]: مائع لا تبنى القنطرة عليه[3] فلا يجوز إزالة النجاسة به كالدهن، وقولهم في

---

(١) انظر قريبًا منه في «البرهان» لإمام الحرمين (٢/ ٨٦٥، ف: ٨٣٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٢ و ٣.

(٣) كلمة «عليه» من ٤، وفي ٢: «به»، وسقط رأسا من ٣.

عدم نقض الوضوء بمس الذكر: طويل مشقوق فأشبه البوق، وقولهم في طهارة الكلب: حيوان مألوف له شعر كالصوف فأشبه الخروف.

وظاهر كلام المصنف اعتبار المقارنة في جميع الصور، ولهذا قال صاحب «**البديع**» (٦٠٩): «قيل: إنه الوجود عند الوجود»، ولكن الذي في «**المنهاج**» اعتبار المقارنة فيما سوى صورة النزاع، فيقول: يثبت فيها إلحاقًا للفرد بالأعم الأغلب[١]، وعزاه في «**المحصول**» (٥/ ٢٢١) للأكثرين، قال: «وبالغ بعضهم فقال: يكفي الاقتران في صورة واحدة، وهو ضعيف».

ثم فيه مذاهب:

أحدها: أنه مردود مطلقًا، وعليه الجمهور كما قاله إمام الحرمين وغيره[٢]، فإنه لا يفيد علماً ولا ظنًّا، فهو تحكم.

قال القاضي والأستاذ: «من طرد عن غرر.. فجاهل، ومن مارس الشريعة واستجازه.. فهازئ بالشريعة»[٣].

قال[٤]: «ومثل الحليمي فساد الوضع والمخيل والطرد، فالأول: كمن تنسم نسيمًا باردًا فقال: وراءه حريق، والثاني: كمن

(١) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٣٨٩).

(٢) انظر «البرهان» (٢/ ٧٨٨، ف: ٧٣٩).

(٣) انظر «البرهان» (٢/ ٧٩١، ف: ٧٤٤).

(٤) يعني إمام الحرمين في «البرهان» (٢/ ٧٩٣-٧٩٤، ف: ٧٤٩).

رأى دخانًا فقال: ووراءه حريق، والثالث: كمن رأى غبارًا فقال: ووراءه حريق».

وما حكاه المصنف عن علمائنا هو الذي أورده ابن السمعاني في «**القواطع**» (٣/ ٩٩٣) فقال: «قياس المعنى.. تحقيق، والشبه.. تقريب، والطرد.. تحكم»، ثم قال: «فقياس المعنى: ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه، والطرد: عكسه، والشبه: أن يكون فرع تجاذبه أصلان، فيلحق بأحدهما بنوع شبه مقرب، أي: بقرب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى»، وهو حسن.

والثاني: إن قارن الحكم في جميع صور حصوله غير صورة النزاع أفاد العلية، وإلا فلا، واختاره الإمام في «**المحصول**» (٥/ ٢٢١)، وقال: إنه قول كثير من فقهائنا.

والثالث: أنه حجة مطلقًا، ولا يشترط ذلك، بل تكفي المقارنة ولو في صورة واحدة.

والرابع: قول الكرخي: إنه يفيد المناظر دون المجتهد.

قال في «**البرهان**» (٢/ ٧٩٤، ف: ٧٥٠): «وقد ناقض؛ إذ المناظرة بحث عن المآخذ الصحيحة، فإذا كان مذهبه أنه لا يصلح مأخذًا فهذا مراد خصمه في الجدل، وليس في الجدل ما يقبل مع الاعتراف بأنه باطل».

(ص):

التاسع: تنقيح المناط

وهو: أن يدل ظاهر على التعليل بوصف.. فيحذف بخصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط بالأعم، أو تكون أوصاف.. فيحذف بعضها، ويناط بالباقي.

(ش):

«التنقيح» لغة: التخليص والتهذيب، يقال: «نقحت العظم» إذا استخرجت مخه، و«المناط»: ما نيط به الحكم، أي: علق عليه، والمناط اسم للعلة من حيث ارتباط الحكم بها، يقال: «نيطت به الأمور» إذا علقت به، وهو: الاجتهاد في تعيين السبب الذي أناط الشارع الحكم به وأضافه إليه.

وهو قسمان:

أحدهما: أن يرد ظاهر في التعليل بوصف، فيحذف ذلك الوصف بخصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط بالأعم، وهذا كما فعل مالك وأبو حنيفة في حديث المجامع، فإنهما حذفا خصوص الوقاع، واجتهدا فعلقا الكفارة بوصف عام، وهو مطلق الإفطار.

والثاني: أن يدل لفظ ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف، فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار، إما لأنه طردي، أو لثبوت الحكم على بقية الأوصاف بدونه، ويناط بالباقي، فهو بمنزلة لفظ عام أخرج بعضه وبُيِّن المراد به بالاجتهاد، كتعيين وقاع المكلف لاعتبار الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الأعرابي، من كونه أعرابيًّا وزيدًا، وكون الموطوءة زوجة أو أمة، أو في قبلها، وكونه شهر تلك السنة، فإنها كلها طردية حاشا الوقاع في نهار رمضان، وحذف مالك وأبو حنيفة خصوص الوقاع، وأوجبا الكفارة في الأكل والشرب، ولا بد لهما من دليل على الحذف.

وتنقيح المناط قال به أكثر منكري القياس، حتى إن أبا حنيفة ينكر القياس في الكفارة واستعمل تنقيح المناط فيها وسماه «استدلالًا»، وحاصله: تأويل ظاهر بدليل.

قال ابن التلمساني: «واعتراف منكري القياس بهذا النوع بناء على مسألة أخرى، وهي أن النص على التعليل نص على التعميم أم لا، فمن قال: نعم.. اعترف بهذا وأنكر القياس»[1].

(١) انظر «شرح المعالم» (٢/ ٣٣٦-٣٣٧).

[الفرق بين تنقيح وتحقيق وتخريج المناط]

(ص):

أما تحقيق المناط.. فإثبات العلة في آحاد صورها، كتحقيق أن النباش سارق، وتخريجه.. مر.

(ش):

عادة الجدليين يتعرضون للفرق بين الثلاثة: تنقيح المناط، تحقيق المناط، وتخريج المناط، وقد عرفت التنقيح.

وأما تحقيق المناط.. فهو أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع، ويختلف في وجوده في صور النزاع، فيحقق [وجوده فيها[1]].

مثاله: أن يقال: أخذ المال خفية علة القطع، وهو موجود في النباش، والحياء علة الاكتفاء للبكر في تزويجها بالسكوت، وهو موجود فيمن زالت بكارتها بغير نكاح.

وهل يشترط القطع بتحقيق المناط أم يكتفى فيه بالظن؟، حكى ابن التلمساني فيه أقوالًا، ثالثها: الفرق بين أن تكون ذات العلة وصفًا شرعيًّا أو وصفًا حقيقيًّا أو عرفيًّا، فإن كان شرعيًّا..

(١) ما بين المعقوفتين كذا أثبته، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «وجودها فيه».

جاز إثباته بطرق الظنون، وإن كان عقليًّا أو عرفيًّا.. فلا بد من القطع بوجوده، قال: «وهذا أعدل الأقوال».

وأما تخريج المناط.. فقد مر، أي: في مسلك المناسبة، وهو: الاجتهاد في استنباط علة الحكم الثابت بنص أو إجماع من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالإيماء، كقوله: «**لا تبيعوا البر بالبر**»، فإنه ليس فيه ما يدل على أن العلة الطعم، لكن المجتهد نظر فاستنبطها، فكأنه أخرج العلة من خفاء، فلذلك سمي «تخريج المناط»، بخلاف «تنقيح المناط»، فإنه لم يستخرجها؛ لكونها مذكورة في النص، بل نقح النص، وأخذ منه ما يصلح للعلية، وترك ما لا يصلح.

(ص):

العاشر: إلغاء الفارق

كإلحاق الأمة بالعبد في السراية.

وهو والدوران والطرد ترجع إلى ضرب شبه؛ إذ تحصل الظن في الجملة، ولا تعين جهة المصلحة.

(ش):

إلغاء الفارق هو: بيان أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر، فيلزم اشتراكهما في المؤثرة، وهو بالضد من قياس العلة، فإن القياس هناك عين جامعًا بين الأصل والفرع، وعين هنا الفارق بينهما، وكما أن السبر عين هناك الجامع، فالسبر عين هنا الفارق، فإذا تعين بحيث لا يبقى فارق آخر.. فحينئذ يبحث عما بين له، والذي بيَّن أن الفارق لا أثر له هو: أن يكون طردًا محضًا أو ملغى، فإن حصل ذلك عن دليل قاطع.. فالإلحاق بمعلوم، وإلا.. فبمظنون[1].

مثال: المقطوع به: النهي عن البول في الماء الراكد يُعطي أن صب البول من كوز في معناه، وكذلك صب غير البول من النجاسات.

---

(١) كذا في ٣، وكذلك هو في أصل ٢، إلا أن بعضهم جعله بعد «بمظنون».

وقد خص بعض النظار هذا النوع بالقياس في معنى الأصل والمظنون بنفي الفارق، والأمر فيه قريب.

ونحو منه قوله ﷺ: **«من أعتق شركًا له في عبد قوم عليه»**(١) فالأمة في معناه.

وقد تخيل قوم أن هذا من قبيل المعلوم، وليس كذلك؛ لاحتمال أن يلاحظ الشرع في عتق العبد أنه إذا أعتق استقل بنفسه في الجهاد والجمعة وغيرهما مما لا مدخل للمرأة فيه، لكن الأظهر فيه أن المقصود التخلص من موت الرق وإحياؤه بالحرية، فهو إذن ظاهر قوي.

وفسر في «**المنهاج**» «تنقيح المناط» بـ«الغاء الفارق»(٢)، نحو لا فارق بين العبد والأمة في سراية العتق فوجب استواؤهما فيه، والتحقيق التغاير بينهما.

وإنما أخره عن «تنقيح المناط»؛ إذ لم يعتضد بظاهر في التعليل بمجموع أوصاف واعتضد به تنقيح المناط، نعم، قد يكون السبر الدال على نفي الفارق قاطعًا، والفارق المحقق طردًا محضًا، فيبلغ نفي الفارق رتبة المؤثر بدليل قاطع، ويترقى عن المؤثر بدليل ظاهر، كما سبق(٣).

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٢٢) ومسلم (١٥٠١) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٣٩٤).

(٣) يعني: فيكون أقوى من تنقيح المناط، قال العراقي: «ثم ذكر المصنف أن إلغاء الفارق والدوران والطرد يرجع إلى نوع من الشبه، فإنها اشتركت في حصول الظن فيها في الجملة من غير تعيين جهة المصلحة، وهذا حقيقة الشبه».

(ص):

خاتمة: [في بيان مسلكين فاسدين للتعليل]

ليس تأتي القياس بعلية وصف، ولا العجز عن إفساده.. دليل عليته على الأصح فيهما.

(ش):

هذان طريقان ظن بعض الأصوليين أنهما يفيدان العلية، ختم المصنف بهما.

أحدهما: أن يقال: هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك، فوجب أن يكون علة ليمكن الإتيان معه بالمأمور به.

وهو دور؛ لأن تأتي القياس متوقف على ثبوت العلة، فلو أثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلة عليه، ولزم الدور.

والثاني: عجز الخصم عن إفساد كون الوصف علة دليل على كونه علة، بدليل أن المعجزة من أقوى الأدلة، وإنما انتهضت دليلاً على صدق الرسول لعجز الناس عن معارضتها، وإذا كان العجز دليلاً في المعجزة التي هي عصام الأدلة.. فبطريق الأولى ما نحن فيه.

وهو فاسد؛ لأنه ليس جعل العجز عن الإفساد دليلاً على الصحة أولى من جعل العجز على التصحيح دليلاً على الإفساد، وليس نظير المعجزة؛ لأن العجز هناك من الخلق، وهنا من الخصم وحده، فمن أين له أن سائر الناس كذلك؟!.

(ص):

القوادح

(ش):

مراده بالقوادح: ما يقدح في الدليل بجملته، سواء العلة وغيرها[١].

(١) انظر «منع الموانع» (٤١٣).

(ص):

منها: تخلف الحكم عن العلة[(١)]

وفاقًا للشافعي وسماه «النقض»، وقالت الحنفية: لا يقدح وسموه «تخصيص العلة»، وقيل: في المستنبطة، وقيل: عكسه، وقيل: يقدح إلا أن يكون لمانع أو فقد شرط وعليه أكثر فقهائنا، وقيل: يقدح إلا أن [يعترض جميع[(٢)]] المذاهب كالعرايا وعليه الإمام، وقيل: يقدح في الحاضرة، وقيل في المنصوصة: إلا بظاهر عام، والمستنبطة: إلا لمانع أو فقد شرط، وقال الآمدي: إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو في معرض الاستثناء أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل.. لم يقدح.

(ش):

«النقض»: وجود المدَّعَى علةً مع تخلف الحكم عنه.

وفي «المحصول» (٥/ ٢٣٧): «هو وجود العلة ولا حكم»، لا وجود الحكم ولا علة.

---

(١) قال المصنف في «الإبهاج» (٦/ ٢٤١٠) و«رفع الحاجب» (٤/ ١٩١) أن «الكلام في النقض من عظائم المشكلات أصولًا وجدلًا».

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «يرد على جميع».

وفيه مذاهب:

أحدها: أنه يقدح مطلقًا بناء على أن شرط العلة الاطراد، وعزاه المصنف للشافعي، لكن قال الغزالي في «**شفاء الغليل**» (٤٦٠): «إنه لا يعرف له فيها نص»، وعمدة المصنف فيما نقله قول ابن السمعاني في «**القواطع**» (٣/ ١٠١٩) «أن ذلك مذهب الشافعي وجميع أصحابه إلا القليل منهم»، قال: «وهو قول كثير من المتكلمين، وقالوا: تخصيصها نقض لها ونقضها يتضمن إبطالها»[1].

وعلى هذا.. فالفرق بينها وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه: أن العام لغة يجوز إطلاقه على بعض ما تناوله، فإذا ورد لم ينافه، وأما العلة المستنبطة.. فإنها منتزعة بالقياس من الأصل، ومقتضاه الاطراد، هكذا رأيته في كتاب القفال الشاشي، وهو صحيح.

والثاني: لا يقدح، وهو المشهور عن الحنفية، ولا يسمونه نقضًا، بل «تخصيص العلة»، لكن ابن السمعاني عزاه للعراقيين منهم، قال[2]: «وادعى أبو زيد أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه،

(١) قال العراقي: «ومقتضى إطلاق المصنف أنه لا فرق في ذلك بين أن تكون العلة منصوصة قطعا أو ظنا أو مستنبطة، وسواء كان التخلف لفقد شرط أو لوجود مانع أو لا، والحاصل من ذلك تسعة أقسام، لأنها الخارج من ضرب ثلاثة في ثلاثة»، قلت: لكن السمعاني - وهو عمدة المصنف في نقله - خصه بالمستنبطة، والله أعلم.

(٢) «القواطع» (٣/ ١٠١٩-١٠٢٠).

قال: وأما الخراسانيون منهم فقالوا بالأول، حتى قال أبو منصور الماتريدي: تخصيص العلة باطل، ومن قال بتخصيصها فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث»، وأي فائدة في وجود العلة ولا حكم؟!.

والثالث: يقدح في المستنبطة دون المنصوصة، ومثلوا تخصيص المنصوصة بقوله ﷺ: «**إنما ذلك عرق**»(١) مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيلين، فإنه تخصيص لعلة منصوصة، ومثلوا تخصيص المستنبطة بقولنا: القتل العمد العدوان علة القصاص مع القول بانتفائه في قتل الأب.

والرابع: عكسه، هكذا حكاه المصنف تبعًا لابن الحاجب، لكن قال في «**شرحه**» (٤/ ١٩٢) أن مراده لا يقدح في المستنبطة إذا كان لمانع أو عدم شرط، دون المنصوصة.

والخامس: يقدح إلا أن يكون لمانع أو فقد شرط فلا يقدح مطلقًا، سواء العلة المنصوصة والمستنبطة، واختاره البيضاوي والهندي(٢).

والسادس: يقدح مطلقًا، إلا أن يرد على سبيل الاستثناء ويعترض على جميع المذاهب كالعرايا، وعزاه المصنف للإمام، والذي في «**المحصول**» (٥/ ٢٣٧): «أنه إن تخلف لمانع.. لم يقدح،

---

(١) أخرجه البخاري (٢٢٨) ومسلم (٣٣٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٤١٣) و«نهاية الوصول» للهندي (٨/ ٣٣٩٤).

وإلا.. قدح»، ثم قال[1]: «فإن كان واردًا على سبيل الاستثناء هل يقدح؟، قال قوم: لا يقدح، سواء كانت العلة معلومة أو مظنونة، أما المعلومة.. فلأنا نعلم أن من لم يقدم على جناية لم يؤاخذ بضمانها، ثم هذا لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة، وأما المظنونة.. فكالتعليل بالطعم، فإنه لا ينتقض بمسألة العرايا، فإنها وردت على سبيل الاستثناء رخصة»، قال الإمام: «واعلم أنا إنما نعلم ورود التنصيص على سبيل الاستثناء إذا كان لازمًا على جميع المذاهب، مثل مسألة العرايا فإنها لازمة على جميع العلل كالقوت والكيل والمال والطعم، وإنما قلنا إن الواردة على مورد الاستثناء لا يقدح في العلة؛ لأن الإجماع لما انعقد على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد الأمور الأربعة، ومسألة العرايا واردة عليها أربعتها.. فكانت هذه المسألة واردة على علة قطعنا بصحتها، والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة، وأما أنه هل يجب الاحتراز عنه في اللفظ؟.. فقد اختلفوا فيه، والأولى الاحتراز منه». انتهى[2].

---

(١) «المحصول» (٥/٢٥٨-٢٥٩).

(٢) مراد الشارح بهذا النقل الطويل عن الإمام هو تدقيق النقل عنه، وظاهره التشكيك فيما نقله المصنف عن الإمام، حيث إنما جعله رأيًا للإمام حكاه الإمام عن قوم، لكن العراقي قال: «اقتضى كلامه موافقتهم، وقال في «الحاصل»: إنه الأصح، وجزم به في «المنهاج»، واقتضى كلامه أنه ليس من محل الخلاف».

والسابع: إن كانت علة حظر.. لم يجز تخصيصها، وإلا.. جاز، حكاه القاضي عن بعض المعتزلة[١].

والثامن: يقدح في المنصوصة إلا إذا كان بظاهر عام، وإنما قال: «بظاهر»؛ لأنه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه، وإنما قال: «عام»؛ لأنه لو كان خاصًّا بمحل الحكم لم يثبت التخلف، وهو بخلاف المقدر، والحاصل: يجوز في النص الظني ولو قدر مانع أو فوات شرط، ولا يجوز في القطعي، أي: لا يمكن وقوعه، وأما المستنبط.. فيجوز في صورتين لا يقدح فيهما، وهما ما إذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط، ولا يجوز في صورة واحدة فيقدح فيها، وهي ما إذا كان التخلف دونهما، وهو مختار ابن الحاجب[٢].

والتاسع: إن كان التخلف لمانع، أو فقد شرط، أو في معرض الاستثناء، أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل.. لم يقدح، وإلا.. قدح، وهو رأي الآمدي[٣].

فإن قيل: كيف يقبل النص التأويل؟، قلت: مراده بالنص ما هم أعم من الصريح والظاهر، ولا يخفى قبول الظاهر للتأويل.

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٢٧٩).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ١٩٠) و«الإبهاج» (٦/ ٢٤١٤).

(٣) انظر «الإحكام» (٣/ ٢٧٥).

فائدة: «مَعرِض» بكسر الراء وفتح الميم[1].

(ص):

والخلاف معنوي لا لفظي خلافًا لابن الحاجب، ومن فروعه: التعليل بعلتين، والانقطاع، وانخرام المناسبة بمفسدة، وغيرها.

(ش)

زعم إمام الحرمين في «**البرهان**» (٢/٩٩٩، ف: ٩٩٧) وابن الحاجب وغيرهما أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا فائدة فيه؛ لأن من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه اتفقوا على أن اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من عدم المخصص، وسلموا أن المعلل لو ذكر القيد في ابتداء التعليل لاستقامت العلة، فلم يبق الخلاف إلا أن ذلك القيد العدمي هل يسمى جزء العلة أم لا؟[2].

وردّ الإمام في «**المحصول**» (٥/٢٤٢) هذه المقالة، وقال: «إذا فسرنا العلة بالداعي أو الموجب لم نجعل العدم جزءًا من العلة، بل كاشفًا عن حدوث جزء العلة، ومن جوز التخصيص لا يقول بذلك، وإن فسرنا العلة بالأمارة ظهر الخلاف في المعنى أيضًا؛ لأن

(١) كذا في ٢، وفي ٣ و ٤: «بكسر الميم وفتح الراء».

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/٢٠٣).

من أثبت العلة بالمناسبة يبحث عن ذلك القيد العدمي، فإن وجد فيه مناسبة.. صحح العلة، وإلا.. أبطلها، ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي».

وذكر المصنف لها فوائد[١]:

منها: أن يترتب عليها مسألة التعليل بعلتين، وقد سبقت.

ومنها: انقطاع الخصم، وأنه لا تسمع منه بعد ذلك دعوى أنه إنما أراد بالعموم الخصوص، وباللفظ المطلق ما وراء محل النقض؛ لأنه يشبه الدعوى بعد الإقرار، فلا يسمع إلا ممن له قدرة على الإنشاء في الوصفين، والقائلون بجواز التخصيص يقبلون دعواه.

كذا قال المصنف، وفيه نظر؛ فإن إمام الحرمين قال في «**البرهان**» (٢/١٠٠٣-١٠٠٥، ف: ١٠٠١-١٠٠٢): «إذا ذكر لفظًا مقتضاه عموم العلة، فورد نقض، فقال: أخصص لفظي.. نظر، فإن كان النقض مبطلاً.. لم يقبل فيه التخصيص، وإن كان غير مبطل.. فمن الجدليين من جعله منقطعًا إذا لم يف بظاهر لفظه»، قال: «والمختار: لا يكون منقطعًا، لكنه خالف الأحسن، إذ كان ينبغي له أن يشير إليه فيقول: هذه علة ما لم يُستَثن».

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٢٠٣).

(ص):

وجوابه: منع وجود العلة، أو انتفاء الحكم إن لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل، وعند من يرى نفي الموانع بيانها.

(ش):

جواب النقض بوجوه:

أحدها: منع وجود العلة في محل النقض، بناء على وجود قيد مناسب أو مؤثر في العلة، وهو غير حاصل في صفة النقض، كما لو قيل في الحلي: مال معد لاستعمال مباح فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة، فإن نقض بالمعد لاستعمال محرم أو مكروه فدفعه واضح؛ لأنه غير معد لاستعمال مباح.

ثانيها: بمنع انتفاء الحكم عن صورة النقض إذا لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل، فأما إذا كان مذهبًا للمستدل فقط، أو مذهبًا له وللمعترض.. لم يمكن ذلك[1].

(١) مثاله: قولنا: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، بل يصح أن يكون حالا، فإن نقض بالإجارة لكونها عقد معاوضة والتأجيل شرط فيها.. فجوابه: إن اشتراط الأجل في الإجارة ليس لصحة العقد، بل ليستقر المعقود عليه، وهو المنفعة، فإن استقرار المنفعة في الحال وهي معدومة محال، ولا يلزم من كونه شرطا في استقرار المعقود عليه أن يكون شرطا في الصحة، فلم يشترط الأجل في صحة الإجارة.

ثالثها: أن يبين المعلل مانعًا من ثبوت الحكم في صورة النقض، فيدفع النقض بذلك عند من يجعل تخلف الحكم لمانع لا يقدح[١].

ورابعها وكان ينبغي للمصنف ذكره: دفعه بورود صورة النقض [على سبيل الاستثناء[٢]]، فإنه مانع عند من يجعله غير قادح.

(ص):

وليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة عند الأكثر للانتقال، وقال الآمدي: ما لم يكن دليل أولى بالقدح.

(ش):

إذا منع المستدل وصف العلة في صورة النقض.. فهل يمكن المعترض من الاستدلال على وجودها؟، فيه مذاهب:

أحدها - وعليه الأكثر، منهم الإمام الرازي وأتباعه[٣] -: لا؛ لأنه انتقال من مسألة قبل تمامها إلى أخرى.

---

(١) مثاله: قولنا: يجب القصاص في القتل بالمثقل كالمحدد، فإن نقض بقتل الأب ابنه فإن الوصف موجود فيه مع تخلف الحكم.. فجوابه أن ذلك لمانع، وهو كونه كان سببا لإيجاده، فلا يكون هو سببا لإعدامه.

(٢) ما بين المعقوفتين لازم لصحة المعنى، ويدل عليه عبارة المصنف في «الإبهاج» (٦/ ٢٤٥٩)، ولا وجود له في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٣) انظر «المحصول» (٥/ ٢٥١-٢٥٢).

وثانيها: نعم؛ لأن فيه تحقيق النقض، فكان من تتماته.

وثالثها - قاله الآمدي[١] -: أنه يمكن ما لم يكن للمعترض دليل أولى بالقدح من النقض، فإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود.. فلا.

وحكى ابن الحاجب **رابعًا**: يمكن ما لم يكن حكمًا شرعيًا.

وإنما لم يحكه المصنف؛ لقوله في «**شرح المختصر**» (٤/ ٤٣٩): «إنه لا يوجد لغيره»[٢].

وهو عجب، فلم يذكر الإمام أبو منصور البروي تلميذ محمد بن يحيى في كتابه «**المقترح**» غيره، فقال: «إن كان حكمًا شرعيًا، كما لو علل الحنفي في مسألة المضمضة بأنه عضو يجب غسله عن الخبث، فيجب في الجنابة، فإذا نقض تعليله بالعين.. فله منع وصف العلة بأن العين لا يجب غسله عن الخبث، فليس للمعترض أن يثبت عليه وجوب غسل العين من الخبث، فإنه وضع للكلام في مسألة أخرى استدلالا من الابتداء، وإن كان وصف العلة أمرًا حقيقيًّا.. فله ذلك، كما إذا علل الحنفي مسألة الأجرة بأنه عقد على منفعة فلا يملك عوضه بنفس العقد كالمضاربة، فإذا نقض بالنكاح.. يمنع ورود النكاح على المنفعة، قلنا: إثباته بالدليل». انتهى.

---

(١) انظر «الإحكام» (٤/ ١٠٨).

(٢) والمصنف إنما اتكأ في نفيه على الشيخ قطب الدين الشيرازي كما صرح به في «الإبهاج» (٦/ ٢٤٥١).

وجرى عليه شارحه الإمام أبو العز جد ابن دقيق العيد لأمه فقال: «لأن الأمر الحقيقي يمكن الاستدلال عليه لقربه، والأحكام الشرعية إذا كانت مختلفة.. فهي في مظنة تشعب الظنون، والوصف الحقيقي يكون في الغالب من جهة عدم تصور حقيقته».

(ص):

ولو دل على وجودها بموجود في محل النقض، ثم منع وجودها فقال: ينتقض دليلك.. فالصواب: لا يسمع؛ لانتقاله من نقض العلة إلى نقض دليلها.

(ش):

لو دل المستدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض، ثم منع بعد ذلك وجودها في صورة النقض، فقال المعترض: ينتقض دليلك على العلة.. لم يسمع منه عند الجدليين؛ لأنه انتقال من نقض العلة بنفسها إلى نقض دليله.

مثاله: قول الحنفي في التبييت: أتى بمسمى الصوم فصح كما في النفل، واستدل على وجود العلة بالإمساك مع النية، فنقول: العلة منتقضة بما لو نوى بعد الزوال، فيقول: لا نسلم وجود العلة فيه، فنقول: ينتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة في محل التعليل.

ومقابل الصواب: احتمال لابن الحاجب بجواز الانتقال؛ لأن المعترض في مكان دفع العلة، فليكن له القدح فيها تارة وفي دليلها أخرى، ولا يكون انتقالًا ممنوعًا(١).

---

(١) أما لو قال المعترض ابتداءً: يلزمك إما نقض العلة أو نقض الدليل الدال على وجودها في الفرع.. كان مقبولا يحتاج المستدل إلى الجواب عنه، انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٤٠).

تنبيه: تخصيص الشارح هذا المذهب بابن الحاجب معترض عليه، حيث إن كلام الرازي والبيضاوي أيضًا يحتمله.

أما عبارة الرازي في «**المحصول**» (**٥/ ٢٥٢**) فإنه قال: «لا يُمكَّن المعترضُ من إقامة الدليل على [وجود العلة في صورة النقض]؛ لأنه انتقال إلى مسألة أخرى، بلى، لو قال المعترض: ما دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض.. فهذا لو صح لكان نقضا على دليل وجود العلة في الفرع، لا على كون ذلك الوصف علة للحكم، فيكون انتقالا من السؤال الذي بدأ به إلى غيره».

هذا كلامه، فيحتمل أن مثل هذا الانتقال مقبول، وهو ظاهر عبارته عند العراقي، حيث لم يجعله انتقالا إلى مسألة أخرى، بل إلى سؤال آخر، فدل على قبوله، قال العراقي: «ويدل عليه تعبيره بقوله: بلى»، ويحتمل أنه أراد منعه؛ وهو الراجح عند المصنف، حيث سماه انتقالًا، قال في «الإبهاج» (**٦/ ٢٤٥٣**): «وظاهره: الإشارة إلى أنه لا يكون مسموعًا».

وأما عبارة البيضاوي.. فقال أنه «نقل إلى نقض الدليل»، وليس فيه إفصاح بحكمه، لكن الأقرب إلى الفهم من كلامه أنه غير مقبول؛ لأنه علل منع المعترض من إقامة الدليل على وجوده بأنه نقل، فدل على أن النقل غير مقبول مطلقا، ويحتمل أن يكون معنى كلامه أن النقل في هذه الصورة مقبول لكونه ليس انتقالا إلى مسألة أخرى، وعليه جرى الشيرازي في شرحه.

(ص):

وليس له الاستدلال على تخلف الحكم في الأصح، وثالثها: إن لم يكن طريق أولى.

(ش):

لو منع المستدل تخلف الحكم عن العلة، فإن كان عدم الحكم في صورة النقض مجمعًا عليه أو مذهبه.. لم يسمع منه، وإلا.. سمع، وإذا سمع منعه.. فهل يتمكن المعترض من إقامة الدليل على تخلف الحكم؟، فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: نعم؛ إذ به يتحقق نقض العلة.

وثانيها: المنع؛ لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضًا، والمعترض مستدلًا، وعليه أكثر النظار.

وثالثها: أنه يتمكن من ذلك ما لم يكن له طريق أولى بالقدح في كلام المستدل من ذلك، أما إذا كان له طريق آخر أفضى إلى المقصود.. فلا.

(ص):

ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقًا، وعلى الناظر إلا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكور، وقيل: يجب مطلقًا، وقيل: إلا في المستثنيات مطلقًا.

(ش):

إذا قلنا أن النقض يقدح.. فهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله منه ابتداء؟، على مذاهب:

أحدها - وعزاه الهندي للأكثرين[1] -: لا يجب؛ لأن المستدل مطالب بذكر الدليل فقط، وليس ذلك إلا الوصف أو حكمته، وأما نفي المانع.. فمن قبيل دفع المعارض، فلم يجب كما في سائر المعارض.

والثاني: يجب مطلقًا؛ لأنه مطالب بالمعرف للحكم، وليس هذا الوصف فقط، بل هو مع عدم المانع.

والثالث: يجب إلا في الصورة[2] المستثناة من القاعدة كالعرايا.

والمختار عند المصنف الوجوب، لكنه قيده بقيد حسن، وهو أن لا يكون مشتهرًا، وإلا فالمشتهر منزل منزلة المذكور، فلا حاجة

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٤٢٥).

(٢) كلمة «الصورة» كذا في ٣، وهو ظاهر ما في أصل ٢ إلا أن التاء المربوطة فيه مسح من بعد، وفي ٤: «بعض الصور».

للتصريح به، وجعل محل الخلاف في المجتهد الناظر، أما المناظر فيجب الاحتراز منه مطلقًا.

وقال صاحب «المقترح»: «إن كانت صورة النقض مستثناة بالاتفاق لم يكلف الاحتراز عنها، وإن اتفق الخصمان على أنها مستثناة.. فإن كان اعتماده على إيماء النص في ثبوت القول بالتعليل.. فلا يجوز أن يحترز إلا بوصف يشهد له الإيماء، وإن كان بطريق الاستنباط.. فلا فرق بينهما عند الاعتذار إلا بوصف هو موجود في صورة النقض حتى يصح كونها مانعًا، فيكون تأويلاً لدلالة تخلف الحكم عن الوصف، ولا يلزم الاحتراز ابتداء، بل إن ورد عليه النقض اعتذر عنه».

(ص):

ودعوى صورة معينة أو مبهمة أو نفيها.. ينتقض بالإثبات أو النفي العامين[١]، وبالعكس.

(ش):

المقصود من هذا: التنبيه على ما يتجه من النقوض ويستحق الجواب، وما ليس كذلك.

اعلم أن المقصود من ثبوت الحكم إما إثباته ونفيه معًا أو أحدهما.

---

(١) قال العراقي: «قوله: «**ينتقض بالإثبات أو النفي**» لف ونشر غير مرتب الأول للثاني، والثاني للأول، فإن النقض بالإثبات راجع لصورة النفي، وبالنفي راجع لصورة الإثبات، فلو قال: «بالنفي أو الإثبات» لكان أولى».

فإن كان الأول - ولم يتعرض له المصنف -.. وجب أن يكون الحكم مطردًا ومنعكسًا مع علته كالحد مع المحدود، فمتى ثبت عند عدمه، أو عدم عند وجوده.. توجه عليه النقض.

وإن كان الثاني.. فالمدعى إما ثبوت الحكم أو نفيه، وكل منهما إما أن يكون في بعض الصور أو جميعها، وإذا كان في بعض الصور.. فإما أن يكون في صورة معينة أو مبهمة، فهذه أربعة أقسام داخلة في كل من القسمين، أعني: ثبوت الحكم أو نفيه في صورة، وثبوته ونفيه مطلقًا.

والحاصل: أن الحكم إذا ثبت في صورة معينة، كقولنا: «زيد كاتب»، أو في صورة غير معينة، كقولنا: «إنسان ما كاتب».. فالثبوت في هاتين الصورتين يناقضه النفي العام، كقولنا: «لا شيء من الإنسان كاتب»[1].

وكذلك قولنا: «زيد ليس بكاتب»، أو «إنسان ما ليس بكاتب».. يناقضه «كل إنسان كاتب»[2].

---

(١) وكذلك قول الحنفي في جريان القصاص بين المسلم والذمي مع العمد: محقونا الدم فجرى بينهما القصاص كالمسلمين، فينتقض بالأب والابن، فإنهما محقونا الدم ولا يجب القصاص على الأب بقتل الابن.

(٢) يشير الشارح إلى صورتي دعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة، فينقضه الإثبات في جميع الصور لا في بعضها، ومن أمثلته: قول القائل: النبيذ غير نجس قياسا على خل الزبيب، فينقضه أن كل نبيذ مسكر، وكل مسكر نجس، وقول القائل إذا اشتبه عليه نهر نفسه بنهر غيره: لم يحل الشرب من واحد منهما، كما لو اشتبه عليه ظرف مائه بظرف ماء غيره بجامع الاشتباه، فينقض بحل الشرب من نهر غيره الجاري على الأصح.

وإذا ادعينا الثبوت العام، كقولنا: «كل إنسان كاتب».. ناقضه النفي عن صورة معينة، كقولنا: «زيد ليس بكاتب»، أو مبهم، كقولنا: «إنسان ما ليس بكاتب».

وكذلك إذا ادعينا النفي العام، كقولنا: «لا شيء من الإنسان بكاتب».. ناقضه الثبوت في صورة معينة، كقولنا: «زيد كاتب»، أو مبهمة، كقولنا: «إنسان ما كاتب».

فعلم أن الثبوت في الصورة المعينة أو المبهمة يناقضه النفي العام وبالعكس، وأن النفي عن صورة معينة أو مبهمة يناقضه الإثبات العام وبالعكس.

(ص):

ومنها: [الكسر]

الكسر قادح على الصحيح؛ لأنه نقض المعنى، وهو إسقاط وصف من العلة، إما مع إبداله كما يقال في الخوف: «صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كالأمن»، فيعترض بأن خصوص الصلاة ملغى فليبدل بالعبادة، ثم ينقض بصوم الحائض، أو لا يبدل فلا يبقى إلا «يجب قضاؤها»، وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى، دليله: الحائض.

(ش):

اختلف في تعريف الكسر.. ففي «المنهاج» أنه عدم تأثير أحد جزأي العلة ونقض الآخر المؤثر[1]، وهو قضية كلام الإمام[2]، وعبر الآمدي وابن الحاجب عن هذا بـ«النقض المكسور»[3]، وهو تعبير حسن، وجعلا «الكسر» إبداء الحكمة بدون الحكم[4]، قال الآمدي: «وهو نقض على العلة دون ضابطها».

(١) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٤٩٤).

(٢) انظر «المحصول» (٥/ ٢٥٩).

(٣) انظر «الإحكام» (٣/ ٢٩٢) و«رفع الحاجب» (٤/ ٢١٤).

(٤) انظر «الإحكام» (٣/ ٢٨٨) و«رفع الحاجب» (٤/ ٢١٠).

وقال الأكثرون من الأصوليين والجدليين: الكسر عبارة عن إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار، أي: يبين أن أحد جزأي العلة لا أثر له، وعلى هذا جرى المصنف(١).

قال الشيخ أبو إسحاق في «**الملخص**»: وهو سؤال مليح، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه وتصحيح العلة، واتفق أكثر أهل العلم على صحته وإفساد العلة به، ويسمونه «النقض» من طريق المعنى، و«الإلزام» من طريق الفقه، وأنكر ذلك طائفة من الخراسانيين. انتهى.

ولهذا صححه المصنف.

وذكر للكسر صورتين:

إحداهما: أن يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام، ثم ينقضه عليه.

والثانية: أن لا يفعل ذلك، بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية، ويذكر صورة النقض.

---

(١) ورد في هامش ٢ تعليقًا: «قال النووي في «شرح المهذب» (٥/ ٣٣٩): «قال أهل الجدل: الكسر قريب من النقض، فإذا استدل المستدل على حكم بعلة، فوجدت تلك العلة في موضع آخر ولم يوجد معها ذلك الحكم.. قيل للمستدل: هذه العلة منتقضة بكذا، فإن لم توجد تلك العلة ولكن معناها في موضع آخر.. قيل له: هذه العلة منكسرة بكذا، مثالها: رجل له ابنان وابن ابن، وهب لأحد ابنيه شيئا.. فقيل له: لم وهبت له؟، فقال: لأنه ابني، فقيل له: ينتقض عليك بابنك الآخر، وينكسر بابن ابنك».

ومثاله: قولنا في إثبات صلاة الخوف: صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن، فيقول المعترض: خصوص كونها صلاة مُلغى لا أثر له، لأن الحج كذلك وليس بصلاة، فلم يبق إلا الوصف العام، وهو كونها عبادة، وينقضه، فهذا كسر.

ثم هو بالخيرة بين أمرين: إما أن يأتي بكسره على الصورة الأولى، فيلزمه بالتعليل بكونها عبادة ويقول: كأنك قد قلت «عبادة...» إلى آخر ما ذكرت، ويلزمك صوم الحائض، فإنه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها، بل يحرم، وإما على الصورة الثانية، فيقول: إذا سقط وصف الصلاة الذي هو أحد أوصاف علتك، فلم يبق إلا قولك: يجب قضاؤها إلى آخره، وليس كل ما يجب قضاؤه يجب أداؤه، بدليل الحائض.

وقد ظهر لك أنه نقض يرد على المعنى، وبذلك صرح ابن الحاجب في «الاعتراضات»[1]، وإن كان هنا سماه «النقض المكسور» واختار أنه لا يبطل، وهو اسم لا يعرفه الجدليون، فإنهم لا يعرفون إلا «الكسر»، وهو أن يبين عدم التأثير.

وذكر الآمدي أن الأكثرين على أن الكسر لا يقدح، وليس كذلك، فقد ذكر أستاذ أرباب الجدل أبو إسحاق الشيرازي وتبعه

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٤٢).

ابن السمعاني [وغيره أن الأكثر أنه قادح[١]]، وهو كما قال، فالكلام فيه كالكلام في النقض سواء بسواء، والشيخ الهندي قال[٢]: «الكسر: نقض يرد على بعض أوصاف العلة»، وذلك هو ما عبر عنه الآمدي بـ«النقض المكسور»، ثم قال الهندي: «وهو مردود عند الجماهير إلا إذا بين الخصم إلغاء القيد»، قال المصنف[٣]: «ونحن لا نعني بالكسر إلا إذا بين، أما إذا لم يبين.. فلا خلاف في أنه مردود، كيف وهو كلام غير موجه؟!، وكل ما كان كذلك فهو رد على قائله».

فائدة: قال الشيخ في «المهذب» (١/ ٤٧٠): «لو ماتت الأمهات، أو بقي منها دون النصاب، ونتجت تمامه.. وجبت الزكاة، وقال الأنماطي: ينقطع الحول بموت كل الأمهات»، قال الشيخ[٤]: «وينكسر عليه بأم الولد، فإنه يثبت لولدها حكمها في الاستيلاد مع بقائها حتى يعتق بموت السيد كما تعتق هي بموته، ولو ماتت قبل السيد لم يبطل هذا الحكم في حق الولد وإن بطل في حقها».

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٣ و ٤، وفي ٢: «وعده الأكثر أنه قادح»، وانظر «اللمع» (٢٣٣-٢٣٤) و«القواطع» (٣/ ١٠٤١).

(٢) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٤٢٧).

(٣) «رفع الحاجب» (٤/ ٢١٦).

(٤) «المجموع شرح المهذب» (٥/ ٣٣٨-٣٣٩).

(ص):

ومنها: العكس

وهو: انتفاء الحكم لانتفاء العلة، فإن ثبت مقابله فأبلغ، وشاهده قوله ﷺ: «أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر» في جواب: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟!.

(ش):

ما ذكره المصنف في التعريف ذكره ابن الحاجب وغيره[1]، وقال الهندي[2]: «إنه الأولى»، قال: «وإنما قلنا: «لانتفاء العلة»، ولم نقل: «لانتفاء علته»؛ لأنه يقتضي أن يشعر بانتفاء جميع علته، ولا نزاع في أن العكس بهذا المعنى يضر».

وعرفه في «المنهاج» تبعًا للإمام: «بحصول مثل ذلك الحكم في صورة أخرى لعلة تخالف العلة الأولى»[3].

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٢١٧).

(٢) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٤٤٢).

(٣) مثاله: قول الحنفي في الاستدلال على منع الأذان للصبح قبل وقتها بأنها صلاة لا تقصر، فلا يؤذن لها قبل وقتها كالمغرب، بجامع عدم جواز القصر، فيعترض بأن الحكم - وهو عدم التأذين قبل الوقت - موجود مع انتفاء

ورده الهندي بأنه «ليس من شرط العكس أن يحصل مثل ذلك الحكم في صورة أخرى، بل لو حصل في تلك الصورة بعينها لعلة أخرى كان ذلك عكسًا أيضًا، وهو أبلغ في قياس العكس»(١).

وإليه أشار المصنف بقوله: «**فإن ثبت مقابله فأبلغ**»، واستشهد له بقوله ﷺ حين عدد لأصحابه وجوه الصدقة: «**وفي بضع أحدكم صدقة**»، قالوا: يا رسول الله! يأتي أحدنا شهوته ويؤجر؟، قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام**» يعني: أكان يعاقب؟، قالوا: نعم، قال: «**فكذلك إذا وضعها في حلال يؤجر**»(٢)، فجعل النبي ﷺ نقيض حكم الوطء المباح - وهو الإثم - في غيره - وهو الوطء الحرام - لافتراقهما في علة الحكم، وهو كون هذا مباحًا وهذا حرامًا(٣).

الوصف - وهو عدم القصر -، لكن لا في شخص المقيس عليه - وهو المغرب -، بل في نوعه كالظهر مثلا، فإنها تقصر ولا يؤذن لها قبل وقتها. وانظر «المحصول» (٥/ ٢٦١) و«الإبهاج» (٦/ ٢٤٦٤).

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٤٤١-٣٤٤٢).

(٢) أخرجه مسلم (١٠٠٦) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٣) قال العراقي: «كذا قال الشارح، وفي مطابقة قول المصنف: «**فإن ثبت مقابله فأبلغ**» لكلام الصفي الهندي هذا نظر، ولم يظهر لي وجه استشهاد المصنف بهذا الحديث، وما أورده الهندي قد سماه البيضاوي «عدم التأثير»، ومثل له بقولنا في الاستدلال على بطلان بيع الغائب: بيع غير مرئي فلا يصح كبيع الطير في الهواء بجامع عدم الرؤية، فيعترض بوجود الحكم - وهو بطلان البيع - بدون الوصف - وهو عدم الرؤية - في الصورة المقيس عليها، إذ لو رآه وهو طائر لم يصح بيعه؛ لكونه غير مقدور على تسليمه، وسيأتي في كلام المصنف التمثيل بذلك لأحد أنواع عدم التأثير».

(ص):

وتخلفه قادح عند مانع علتين.

(ش):

لأنه حينئذ لا يكون للحكم إلا دليل واحد، فينتفي عند انتفاء العلة؛ لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله، فإن قلنا: يجوز.. فليس بقادح، وهذا البناء ذكره القاضي أبو بكر والجمهور(١)، وجعله في «المنهاج» بالتفسير السابق مبنيًّا على منع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين، وبناؤه ظاهر لأن النوع باق فيه(٢).

---

(١) قال العراقي: «لكن ذكره العكس في مبطلات العلة كلام مظلم لا يهتدى إلى معناه، والعجب مشي شارحه عليه، والمعروف وهو الذي في كلام ابن الحاجب وغيره أن العكس من شروط العلة عند مانع الحكم بعلتين»، قال: «فلا يكون العكس من مبطلات العلة بل من مصححاتها، وإنما المبطل عدمه»، ومن اختار التعبير عنه بـ«عدم العكس»، قال: «وقد ذكره المصنف في أثناء كلامه على الصواب، فقال: (**وتخلفه**) أي: الحكم عن العلة بأن لا ينتفي بانتفائها (**قادح عند مانع علتين**)».

(٢) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٤٧٢).

(ص):

ونعني بانتفائه: انتفاء العلم أو الظن؛ إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

(ش):

أي: لا يلزم من انتفاء الدليل على شيء انتفاؤه في نفسه، بل انتفاء العلم به فقط، فلا يلزم من انتفاء الدليل على وجود الصانع انتفاء الصانع.

(ص):

ومنها: عدم التأثير

أي: أن الوصف لا مناسبة فيه، ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها.

(ش):

عرف عدم التأثير بكون الوصف لا مناسبة فيه، أي: لإثبات الحكم ولا نفيه، ووجهه: أن التأثير هو إفادة الوصف أثره، فإذا لم يفده فهو عدم التأثير، وعرفه في «المحصول» (٥/ ٢٦١) و«المنهاج» بثبوت الحكم بدون الوصف[1]، وتعريف المصنف أعم، وينبني على هذا التفسير أن هذا السؤال إنما يقدح في قياس المعنى دون الشبه والطرد، وفي المستنبطة المختلف فيها دون المنصوصة أو المستنبطة المجمع عليها.

واعلم أن الوصف إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلاً، فإن كان فيه فائدة دفع النقض، بأن يشير إلى أن الفرع خال مما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم.. فلا يكون عديم التأثير، كقوله في التبييت: صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت قياسًا على القضاء، فإن كونه مفروضًا يتحقق به شرط

(١) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٤٦٤).

اعتبار النية في الفرع، وهو صوم رمضان، وأنه خال عما يمنع ثبوت التبييت فيه، ويندفع به النقض بالنفل، إذ لو قال: صوم فافتقر إلى التبييت لانتقض بالنفل؛ لأنه صوم ولا يفتقر إليه، مع أن فرضية الصوم بالنسبة إلى تبييت النية طردي لا مناسبة فيه.

(ص):

وهو أربعة:

(ش):

عدم التأثير ينقسم إلى أربعة أقسام: ما لا تأثير له مطلقًا، وما لا تأثير له في ذلك الأصل، وما اشتمل على قيد لا تأثير له، وما لا يظهر فيه شيء عن ذلك ولكن لا يطرد في محل النزاع فعلم من ذلك عدم تأثيره، ولكل قسم اسم.

(ص):

في الوصف بكونه طردياً.

(ش):

الأول: **عدم التأثير في الوصف بكونه طرديًّا**، كقولهم في الصبح: صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب؛ لأن عدم القصر في نفي التقديم طردي لا مناسبة له ولا شبه، ولذلك كان الحكم الذي هو منع تقديم الأذان على الوقت موجودًا فيما قصر من الصلوات.

ويرجع حاصله إلى سؤال المطالبة بالدلالة على كون العلة علة.

(ص):

وفي الأصل، مثل: مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء، فيقول: لا أثر لكونه غير مرئي؛ فإن العجز عن التسليم كاف، وحاصله: معارضة في الأصل.

(ش):

الثاني: عدم التأثير في ذلك الأصل، بأن يقع الاستغناء عنه بوصف آخر، كقولنا في بيع الغائب: مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء بجامع عدم الرؤية، فيقول الخصم: لا أثر لكونه غير مرئي، فإن العجز عن التسليم في الطير كاف في إثارة الحكم، فكونه غير مرئي وإن ناسب نفي الصحة لا تأثير له هنا.

كذا أطبقوا على هذا المثال، وأنه قادح، وقال القاضي أبو الطيب الطبري في «**تعليقه**» في الكلام على بيع الغائب: «لنا أنه باع عينًا لم ير منها شيئًا، [فلا يصح كما لو باع النوى في التمر، فإن قيل: قولكم: «لم ير منها شيئًا»[1]] لا تأثير له [في الأصل[2]]، لأن بعض النوى إذا كان ظاهرًا يراه وبعضه غير ظاهر فإن البيع لا

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وسقط من ٢.

يصح، فالجواب: أنه ليس من شرط التأثير أن يكون موجودًا في كل موضع، وإنما [يكفي[1]] وجود التأثير في موضع واحد، وتأثيره في بيع البطيخ واللوز، فإنه يرى بعضها ويكون بيعها صحيحًا».

وقال الإمام في «**البرهان**» (٢/ ١٠٢٢-١٠٢٤، ف: ١٠٢٠-١٠٢١): «عدم التأثير في الأصل هو تقييد علة الأصل بوصف لا أثر لأجله في الأصل، كقول الشافعي في منع نكاح الأمة الكتابية: أمة كافرة فلا تنكح كالأمة المجوسية، فلا أثر للرق في الأصل»، قال: «والمحققون على فساد العلة بذلك، وقيل: بصحتها؛ إذ للرق على الجملة أثر في المنع، وشبهه بالشاهد الثالث المستظهر به، وهو ضعيف؛ إذ الثالث متهيء لوقوعه ركنا عند تعذر أحد الشاهدين، بخلاف الرق»، ثم نبه الإمام على أن ذلك الوصف إذا لم يكن له أثر ولا غرض فيه فهو لغو، ولا يبطل العلة لاستقلالها مع حذف القيد.

وقول المصنف: «**وحاصله معارضة في الأصل**» أي: بإبداء علة أخرى، وهو العجز عن التسليم، ولذلك بناه بانون على التعليل بعلتين.

---

(١) كلمة «يكفي» من «البحر المحيط» (٥/ ٧٨)، وفي النسخ ٢ و ٣ و ٤: «يكون».

(ص):

وفي الحكم، وهو أضرب؛

لأنه إما أن لا يكون لذكره فائدة، كقولهم في المرتدين: مشركون أتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي، ودار الحرب عندهم طردي فلا فائدة لذكره، إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن في دار الحرب، وكذا من نفاه، فيرجع إلى الأول؛ لأنه يطالب بتأثير كونه في دار الحرب.

أو تكون له فائدة ضرورية، كقول معتبر العدد في الاستجمار بالأحجار: عبادة متعلقة بالأحجار لم تتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار، فنقول: «لم تتقدمها معصية» عديم التأثير في الأصل والفرع، لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينتقض بالرجم.

أو غير ضرورية، فإن لم تغتفر الضرورية.. لم يغتفر، وإلا.. فتردد، مثاله: الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إلى إذن الإمام كالظهر، فإن «مفروضة» حشو؛ إذ لو حذف لم ينتقض بشيء، لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما، إذ الفرض بالفرض أشبه.

(ش):

الثالث: **عدم التأثير في الحكم المعلل**، وهو أضرب:

أحدها: أن لا يكون لذكره فائدة، أي: ولا تأثير له أصلاً، لا في الأصل ولا في الفرع، ووجه تسميته «عدم التأثير في الحكم» أنه لا مدخل له في الحكم ولا تعلق له به، مثاله: قولهم في المرتدين: مشركون أتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربي، ودار الحرب عندهم طردي، فلا فائدة في ذكره، فإن من أوجب الضمان أوجبه مطلقًا، ومن نفاه نفاه مطلقًا، سواء كان في دار الحرب أم غيرها، فيرجع إلى القسم الأول؛ لأنه مطالب بتأثير كونه في دار الحرب، إذ لا تأثير للوصف بالنسبة إلى الحكم المذكور في القسمين، فلا فرق بينهما.

الثاني: أن لا يكون له تأثير فيها، ولكن لذكره فائدة ضرورية، كقول من اعتبر العدد في الاستجمار بالأحجار: عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كرمي الجمار، فقوله: «لم يتقدمها معصية» عديم التأثير في الأصل والوصف، والمعلِّل مضطر إلى ذكره، إذ لو حذفه لانتقضت عليه بالرجم، فإنه عبادة تتعلق بالأحجار، لا يعتبر فيها العدد، وهو كالذي قبله في رجوعه إلى الأول، فلا فرق.

الثالث: أن يكون له فائدة، لكن المعلل لا يضطر إليه، ويسمى الحشو، فإن اغتفر له ذكر ما اضطر إليه.. اغتفر له هذا، وإلا.. ففيه خلاف، مثاله: قولنا في الجمعة: تصح بغير إذن الإمام لأنها صلاة مفروضة فلم تفتقر إقامتها إلى إذنه كالظهر، فنقول: هذا قيد زائد لا لإثبات الحكم، بل لتقريب الفرع من الأصل وتقوية الشبه بينهما، إذ الفرض بالفرض أشبه من غيره.

(ص):

الرابع: في الفرع، مثل: زَوَّجت نفسها بغير كفء فلا يصح كما لو زُوِّجت من غير كفء، وهو كالثاني؛ إذ لا أثر للتقييد بغير الكفء، ويرجع إلى المناقشة في الفرض، وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج، والأصح جوازه، وثالثها: بشرط البناء، أي: بناء غير محل الفرض عليه.

(ش):

الرابع: **عدم التأثير في الفرع** من جهة أن الوصف لا يطرد في جميع صور النزاع، كقولنا في ولاية المرأة: زَوَّجت نفسها من غير كفء فلا يصح كما لو زُوِّجت من غير كفء، فالتزويج من غير كفء وإن ناسب البطلان إلا أنه لا اطراد له في صورة النزاع، إذ النزاع فيمن زوجت نفسها مطلقًا، فبان أن الوصف لا تأثير له في الفرع المتنازع فيه[1].

---

(١) ورد هنا بهامش نسخة ٢: «حاشية: لأن تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة، لقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»».

وحاصله كالثاني، أي: من حيث إن حكم الفرع هنا مضاف إلى غير الوصف المذكور فيه، كما أن حكم الأصل في القسم الثاني مضاف إلى غير الوصف المذكور، وهو في ذلك متابع لابن الحاجب في «**مختصره الصغير**»، لكنه قال في «**الكبير**» أنه كالثالث، وقيل: إنه الصواب(١).

وقوله: «**ويرجع...**» إشارة إلى أن قبول هذا مبنى على قبول الفرض، فمن منع جواز الفرض في الدليل رده، ومن لم يمنع من ذلك قبله، و«**الفرض**»: تخصيص بعض صور النزاع بالدليل، كما إذا قال المسؤول عن نفوذ عتق الراهن: أفرض الكلام في المعسر، أو عمَّن زوجت نفسها: أفرض فيمن زوجت من غير كفء، فإذا خصص المستدل تزويجها نفسها من غير الكفء بالدليل فقد فرض دليله في بعض صور النزاع، وفيه مذاهب:

أحدها: المنع منه، وهو قول ابن فورك، وقال: «من شرط الدليل أن يكون عامًّا لجميع مواقع النزاع، ليكون دفعًا لاعتراض الخصم مطابقًا للسؤال».

والثاني - وهو الذي عليه الجمهور -: الجواز؛ لأنه قد لا يساعده الدليل على الكل، أو يساعده غير أنه لا يقدر على دفع

---

(١) انظر «منتهى السول» (١٤٤) و«رفع الحاجب» (٤/٤٣٤)، ويلاحظ أن الذي في مطبوعة «منتهى السول» يوافق ما في «المختصر».

كلام الخصم، بأن يكون كلامه في بعض الصور أشكل، فيستفيد من الفرض غرضًا صحيحًا، وليس منه ما يوجب فساد الجواب، فإن من سأل عن الكل فقد سأل عن البعض.

وقال ابن الحاجب: «إن كان الوصف المجعول في الفرض طردًا.. فمردود، وإلا.. فمقبول»[(١)].

وقال ابن التلمساني: «الوجه أن يقال: قد يستفاد بالفرض تضييق مجاري الاعتراض على الخصم، وهو من مقصود الجدل، أو وضوح التقرير، ولهذا المعنى عدل الخليل عليه الصلاة والسلام في تقرير الاستدلال على النمرود بالأثر على المؤثر من صورة إن الله يحيي ويميت لمَّا اشتبه عليه إلى أوضح منها عند النمرود فقال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] الآية».

والثالث: يجوز بشرط البناء، أي: بناء ما خرج عن محل الفرض إلى محل الفرض، واختلفوا في طريق البناء، **فقيل**: يكفيه فيه أن يقول: إذا ثبت الحكم في بعض الصور لزم القول بثبوته في الباقي ضرورة إذ لا قائل بالفرق، **وقيل**: لا يكفيه ذلك، بل يحتاج إلى رد ما خرج عن محل الفرض إلى محل الفرض بجامع صحيح، كما هو قاعدة القياس، **وقيل**: إن كان الفرض في صورة [من صور[(٢)]]

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٣٥).

(٢) ما بين المعقوفتين ملحق بهامش ٢ وعليها علامة التصحيح، ولا وجود له في ٣ و ٤ ولا «الغيث».

السؤال فلا يحتاج إلى البناء، وإن عدل في الفرض إلى غير محل السؤال.. فعند ذلك لا بد من بناء على السؤال على محل الفرض بطريق القياس.

(ص):

ومنها: القلب

وهو: دعوى أن ما استدل به في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح، ومن ثم أمكن معه تسليم صحته، وقيل: هو تسليم للصحة مطلقًا، وقيل: إفساد مطلقًا.

(ش):

قوله: «في المسألة» أي: في تلك المسألة بعينها، ليخرج ما يدل عليه في غير تلك المسألة التي استدل هو به عليها، فلا يسمى قلبًا، وقوله: «على ذلك الوجه»؛ ليخرج ما يدل عليه في تلك المسألة لكن على غير ذلك الوجه، مثل: أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة، والمعترض يستدل به عليه في تلك المسألة بطريق التجوز(١).

وكان ينبغي إسقاط قوله: «لا له»، ولهذا قال الآمدي(٢): «قلب الدليل: هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له، أو يدل عليه وله».

---

(١) قال العراقي: «وكان ينبغي تأخير قوله: «في تلك المسألة على ذلك الوجه» عن قوله «عليه»؛ لأن المقصود تقييد كونه عليه بتلك المسألة، وبذلك الطريق في الاستدلال، وليس المراد تقييد استدلال المستدل، والله أعلم».

(٢) «الإحكام» (٤/ ١٣٠-١٣١).

قال: «والأول قل ما يتفق له مثال في الأقيسة»، ومثَّله [من النصوص باستدلال(١)] الحنفي في توريث الخال بقوله عليه الصلاة والسلام: «**الخال وارث من لا وارث له**»(٢)، فأثبت إرثه عند عدم وارث غيره، فيقول المعترض: هذا يدل عليك لا لك، إذ معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغة، أي: الخال لا يرث، كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، أي: ليس الجوع زادًا ولا الصبر حيلةً.

والثاني: وهو ما يدل على المستدل وله، إما أن يتعرض القالب فيه لتصحيح مذهب نفسه كمسألة الاعتكاف، أو إبطال مذهب المستدل صريحًا كمسح الرأس، أو التزامًا كمسألة الخيار.

وقول المصنف: «**إن صح**» أي: على تقدير التنزل، ولهذا يمكن مع القلب تسليم صحة الدليل.

«**وقيل: هو تسليم للصحة مطلقًا**» أي: تسليم لأن الجامع دليل صحيح، وإنما اختلفا في أنه دليل للمستدل أو عليه.

---

(١) ما بين المعقوفتين كذا في ٢ و ٤ و«الغيث»، وفي ٣: «بالمنصوص من استدلال».

(٢) أخرجه الترمذي (٢١٠٣) وابن ماجه (٢٧٣٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال الترمذي: «وهذا حديث حسن»، قال: «وفي الباب عن عائشة والمقدام بن معدي كرب»، ثم أخرج حديث عائشة رضي الله عنها من طريق طاووس عنها (٢١٠٤) وقال: «هذا حديث غريب وقد أرسله بعضهم ولم يذكر فيه عن عائشة»، وأما حديث المقدام رضي الله عنه.. فأخرجه أبو داود (٢٨٩٩) وابن ماجه (٢٧٣٨).

وقيل: إنه إفساد العلة مطلقًا، وتبين أنه لا يصح التعلق بها لواحد منهما؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يعتبر بالشيء وضده.

واعلم أن الخلاف هكذا لا يوجد صريحًا، وإنما المصنف أخذ الأول من ظاهر قول من سمى القلب معارضة، فإن المعارضة لا تفسد العلة، بل تمنع من التعلق بها إلى أن يثبت رجحانها من خارج، وأخذ الثاني من قول بعض أصحابنا: «القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك»، وقول ابن السمعاني[1]: «توجيه سؤال القلب أن يقال: إذا علق على العلة ضد ما علقه المستدل من الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر، ويبطل تعلقهما بها».

قلت: كذا ذكره المصنف في «**شرح المختصر**» (٤/ ٤٧٠) أنه استنبط الخلاف من ذلك، وقال الإمام في «**البرهان**» (**٢/ ١٠٣٣-١٠٣٥، ف: ١٠٣٣-١٠٣٥**): «ذهب ذاهبون إلى رده؛ لكون ما جاء به القالب ليس مناقضًا لما صرح به المعلل، بل كالمعارضة الحايدة، وقيل: بقبوله؛ لكون العلة وقلبها مشتملين على حكمين يستحيل الجمع بينهما، فهو مناقض للمقصود»، قال: «ولا يمكن القالب أن يعتقد صحة قلبه؛ لكون قياس المعلِّل قلبًا له، بل هو عنده من باب معارضة الفاسد بالفاسد، بخلاف المعارضة؛ إذ قد تكون صحيحة لترجيحها على قياس المعلل».

(١) «القواطع» (٣/ ١٠٦٧).

ونازعه بعضهم في ذلك وقال: ربما كان القلب أرجح من قياس المعلِّل فيكون صحيحًا، فهو كالمعارضة، وقد أشار الإمام فيما بعد إلى ذلك[1].

وقال النيلي في «**جدله**»: القسم الأول من القلب - وهو ما يدل على المستدل لا له - من قبيل الاعتراضات، ولا يتجه في قبوله خلاف، وأما الثاني - وهو ما يدل على المستدل من وجه آخر كمثال الاعتكاف، ومسح الرأس، وبيع الغائب - فاختلفوا فيه هل هو اعتراض أو معارضة؟، فزعم قوم أنه معارضة، لأن المعترض يعارض دلالة المستدل بدلالة أخرى، فحقيقة المعارضة موجودة فيه، وذكر لهذا الخلاف فوائد:

منها: أنه إذا قيل معارضة.. جازت الزيادة في علته، كقوله في بيع الغائب: عقد معاوضة مقتضاه التأبيد، فلا ينعقد على خيار الرؤية كالنكاح، وإن قيل: هو اعتراض.. لم تجز الزيادة، انتهى.

والفرق بين المعارضة والاعتراض: أن المعارضة كدليل مستقل فلا يتقدر بدليل المستدل، بخلاف الاعتراض، فإنه منع للدليل فتمتنع الزيادة عليه، إذ يكون كالكذب على المستدل، حيث يقوّل ما لم يقل.

ومنها: إن قلنا: معارضة.. جاز قلبه من المستدل كما يعارض العلة - كما سيأتي - في بيع الفضولي، ومن قال: إنه اعتراض.. لم يجز ذلك؛ لأنه منع، والمنع لا يمنع.

---

(١) انظر «البرهان» (٢/١٠٣٨، ف: ١٠٣٩).

ومنها: إن قلنا: معارضة.. جاز أن يتأخر عن المعارضة؛ لأنه كالجزء منها، وإن قلنا: اعتراض.. لم يجز ووجب تقديمه عليها؛ لأن المنع مقدم على المعارضة.

ومنها: إن قلنا: معارضة.. قبلنا فيها[1] الترجيح، وإن قلنا: اعتراض.. فلا، لأن المعارضة تقبل الترجيح كالدليل المبتدأ، والمنع لا يقبل الترجيح.

(ص):

وعلى المختار فهو مقبول، معارضة عند التسليم، قادح عند عدمه، وقيل: شاهد زور لك وعليك.

(ش):

أي: إذا قلنا: إنه لا يفسد العلة، فإن كان معه تسليم صحة الدليل.. فهو معارضة بقياس بجامع المستدل وأصله، فيجاب عنه بالترجيح، وإن لم يكن.. فهو اعتراض قادح.

قال علماؤنا: المعارضة قد تكون لعلة أخرى، وهي ما عدا القلب، وقد تكون لعلة المستدل نفسها، وهي القلب، وتسمى مشاركة في الدليل.

---

(١) كلمة «فيها» كذا في ٢ و ٣، وأشار بهامش ٢ إلى وروده في نسخة أخرى: «فيه» بالتذكير، وكذلك هو في ٤، وكلاهما صحيح.

وقال الهندي[1]: «يمتاز القلب عن مطلق المعارضة بأمرين لا غير:

أحدهما: أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة، وفي سائر المعارضات يمكن.

وثانيهما: أنه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل، لأن أصل القالب وفرعه هما أصل المستدل وفرعه، ويمكن ذلك في سائر المعارضات».

وقول المصنف: «**وقيل: شاهد زور**» هو القول الذي حكاه أولًا بالإفساد.

(ص):

وهو قسمان:

الأول: لتصحيح مذهب المعترض، إما مع إبطال مذهب المستدل صريحًا، كما يقال في بيع الفضولي: عقد في حق الغير بلا ولاية فلا يصح كالشراء، فيقال: عقد فيصح كالشراء، أو لا، مثل: لُبْثٌ فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة، فيقال: فلا يشترط فيه الصوم كعرفة.

(ش):

القلب لتصحيح مذهب المعترض ضربان:

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٤٥٢).

أحدهما: أن يدل مع ذلك على بطلان مذهب المستدل بالصراحة، كقولنا في بيع الفضولي: عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يصح قياسًا على ما إذا اشترى شيئًا لغيره بغير إذنه، فيقول الخصم: أنا أقلب هذا الدليل فأقول: تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يقع لمن أضافه إليه كالشراء، فإن الشراء لم يصح لمن أضيف له، وهو المشترَى له، بل صح للمشتري، وهو الفضولي.

والثاني: أن لا يدل مع ذلك على إبطال مذهب المستدل صريحًا، كقول الحنفي في الاعتكاف: لبث في محل مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة، وغرضه التعرض لاشتراط الصوم فيه، ولكنه لم يتمكن من التصريح باشتراطه، إذ لو صرح به لم يجد أصلاً، فيقول الشافعي: لبث في محل مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة، فقد تعرض للعلة بتصريحه بنقيض المقصود.

وقد تكلم إمام الحرمين في هذا المثال، وقال[1]: «الصوم عبادة مستقلة، فوقوعه شرطًا بعيدٌ»، وليس ببعيدٍ، فإن الإيمان مقصود في نفسه، وهو شرط في كل عبادة.

---

(١) «البرهان» (٢/١٠٤٣، ف: ١٠٤٤).

(ص):

الثاني: لإبطال مذهب المستدل بالصراحة، عضو وضوء فلا يكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه، فيقال: فلا يتقدر بالربع كالوجه، أو بالالتزام، عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقال: فلا يشترط خيار الرؤية كالنكاح.

(ش):

القلب لإبطال مذهب المستدل ضربان: ضرب بالصراحة، وضرب بالالتزام.

فالأول: كقوله في مسح الرأس: عضو وضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق عليه اسم المسح كغيره من أعضاء الوضوء، فيقول الشافعي: فلا يتقدر بالربع كغيره.

والثاني: كقوله في بيع الغائب: عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح، فيقول الشافعي: فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح، فقد تعرض لإبطال مذهب المستدل بالالتزام، لأنه أبطل لازم [الصحة، وهو خيار الرؤية، لأن من قال في بيع الغائب بالصحة قال بخيار الرؤية، فالخيار لازم[1]] للصحة، فإذا انتفى اللازم، وهو خيار الرؤية.. انتفى الملزوم، وهو الصحة.

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(ص):

ومنه - خلافًا للقاضي -: «قلب المساواة»، مثل طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية كالنجاسة، فنقول: فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة.

(ش):

يلتحق بالقسم الأخير نوع يقال له «قلب المساواة»، وهو أن يكون في الأصل قسمان، أحدهما منتف في الفرع باتفاق الخصمين، والآخر متنازع فيه بينهما، فإذا أراد أن يثبته في الفرع قياسًا على الأصل، فيقول المعترض: [تجب[1]] التسوية بينهما في الفرع بالقياس على الأصل، ويلزم من وجود التسوية في الفرع عدم ثبوته فيه، كقولهم في نية الوضوء: طهارة بالماء فلا يفتقر إلى النية كإزالة النجاسة، فنقول: فيستوي جامدها ومائعها في النية كإزالة النجاسة.

وقد اختلف فيه، فذهب الأكثرون - منهم: الأستاذ أبو إسحاق، وإمام الحرمين، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي - إلى قبوله أيضًا[2]، وذهب القاضي أبو بكر وابن السمعاني وطائفة ممن قَبِل

---

(١) كلمة «تجب» كذا أصلح في ٢، وظني أن أصله فيه كلمة «في»، وكذلك هي في ٣ و ٤، ويؤيد المثبت نص «الإبهاج» (٦/٢٥٠٣).

(٢) انظر «اللمع» للشيرازي (٢٣٥-٢٣٦) و«البرهان» لإمام الحرمين (٢/١٠٤٨-١٠٤٩، ف: ١٠٥١-١٠٥٢).

أصلَ القلب إلى رده؛ لأنه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة، فإن الحاصل في الأصل نفي، وفي الفرع إثبات، ألا ترى المستدل يعتبر الوصفين في الأصل، والمعترض لا يعتبرهما بمقتضى القلب[١].

والأول هو المختار عند المصنف، فإن القياس على الأصل إنما هو حيث عدم الاختلاف، وهو ثابت فيه، فلا يضر كونه في الأصل الصحة وفي الفرع عدمها، إذ هذا الاختلاف غير مناف لأصل الاستواء الذي جعل جامعًا[٢].

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٢٩٩) و«القواطع» للسمعاني (٣/ ١٠٦٧).

(٢) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٥٠٤).

(ص):

ومنها: القول بالموجَب

وشاهده: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ في جواب: ﴿لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]، وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع، كما يقال في المثقل: قتل بما يقتل غالبًا فلا ينافي القصاص كالإحراق، فيقال: سلمنا عدم المنافاة، ولكن لم قلت يقتضيه، وكما يقال: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه، فيقال: مسلم، ولكن لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرايط والمقتضِي.

(ش):

«الموجَب» بفتح الجيم، أي: القول بما أوجبه دليل المستدل واقتضاه، أما «الموجِب» بكسرها فهو الدليل المقتضي للحكم.

وهو غير مختص بالقياس، ومنه الآية الكريمة، أي: صحيح ما يقولون من أن الأعز يخرج الأذل، والنزاع باق، فإن العزة لله ولرسوله، فالله ورسوله يخرجانكم.

وتعريف المصنف له بـ«تسليم الدليل» تبع فيه ابن الحاجب[١]، وقال بعضهم: ينبغي أن يقال: تسليم مقتضى الدليل[٢]؛ لأن تسليم

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٧٢).

(٢) وهو تعبير البيضاوي، وانظر «الإبهاج» (٦/ ٢٥٠٨).

الخصم إنما هو لمقتضى الدليل وموجبه، لا لنفس الدليل؛ إذ الدليل ليس مرادًا لذاته، بل لكونه وسيلة إلى معرفة المدلول.

وهو أقسام:

أحدها: أن يستنتجه[١] ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه، كقولنا في القتل بالمثقل: قتل بما يقتل غالبًا فلا ينافي وجوب القصاص كالإحراق، فيقول المعترض: عدم المنافاة ليست محل النزاع، ولا يقتضيه، وأنا أقول بموجب ما ذكرتَه، وإنما النزاع في وجوب القصاص، وهو ليس عدم المنافاة ولا ملازمه.

الثاني: يستنتجه إبطال ما يتوهم أنه مأخذ مذهب الخصم، كقولنا في القتل بالمثقل أيضا: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه[٢]، فيقول الخصم: أنا أقول بموجب هذا الدليل وأن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، ولكن لا يلزم من ذلك وجوب القصاص الذي هو محل النزاع، إذ لا يلزم من إبطال كون التفاوت في الوسيلة مانعًا انتفاء كل مانع لوجوب القصاص، فلا يلزم وجود جميع شرايطه ووجود مقتضيه، فيجوز أن لا يجب القصاص لمانع آخر أو لفوات شرط أو لعدم المقتضي.

(١) أي: يستنتج من الدليل.

(٢) أي: أن المحدد والمثقل وسيلتان إلى القتل، فالتفاوت الذي بينهما لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه، وهو النفس؛ فإنه لا فرق في ذلك بين الصغير والكبير والوضيع والشريف.

(ص):

والمختار: تصديق المعترض في قوله: «ليس هذا مأخذي».

(ش):

لأنه أعرف بمذهبه.

وقيل: لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر؛ إذ ربما كان ذلك مأخذه، ولكنه يعاند قصدًا لإيقاف كلام خصمه.

والصحيح: الأول، كيف وإنا [لو[1]] أوجبنا عليه إبداء المأخذ.. فإن مكَّنَّا المستدل من إبطاله لزم قلب المستدل معترضًا والمعترض مستدلًّا، وإن لم نمكنه.. فلا فائدة في إبداء المأخذ، لإمكان ادعائه ما لا يصلح ترويجًا لكلامه.

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ٣ و ٤، وهو ثابت في أصل ٢، ثم شطب عليه بقصد الإصلاح.

(ص):

وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع فيرد القول بالموجب.

(ش):

من أنواع القول بالموجب: أن يسكت عن الصغرى، وهي غير مشهورة، كقول الشافعي في افتقار الوضوء إلى النية: ما ثبت قربةً فشرطه النية كالصلاة، وسكت عن قوله: «والوضوء قربة» مخافة المنع، فيرد القول بالموجب، أي: فيقول المعترض: أنا أقول بموجب ما ذكرته، ولكن مقدمة واحدة لا تنتج، فلا يثبت مدعاك، فلو ذكرها فقال: «والوضوء قربة، وكلما ثبت كونه قربة شرطه النية كالصلاة، فينتج أن الوضوء شرطه النية».. فلا يرد عليه إلا منع الصغرى أو الكبرى، فيقول: لا نسلم أن الوضوء قربة، ويكون حينئذ منعًا للصغرى، لا قولًا بالموجب.

وإنما قال: «**غير مشهورة**»؛ لأنها لو كانت مشهورة كانت بمنزلة المذكورة فيمتنع، أو كانت متفقًا عليها فلا يتأتى المنع أصلاً وإن صرح بذكرها.

فائدة: جعله القلب من مفسدات العلة ذكره الآمدي والهندي(١)، ووجهوه بأنه إذا كان تسليم موجب ما ذكره من

---

(١) انظر «الإحكام» (٤/١٣٥) و«نهاية الوصول» (٨/٣٤٥٩).

الدليل لا يرفع الخلاف علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم، ونازع المصنف في «**شرح المنهاج**» (**٦/ ٢٥١٠**) فيه وقال: «هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن إجرائه على قضيته، بل الحق أن القول بالموجب تسليم له، وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين، وإليهم المرجع في ذلك، وحينئذ لا يتجه عدُّه من مبطلات العلة».

قلت: وبه صرح إمام الحرمين في «**البرهان**» (**٢/ ٩٧٣**، ف: **٩٦٥-٩٦٦**) فقال: «متى تحقق انقطع المستدل، وليس اعتراضًا في الحقيقة لاتفاق الخصمين فيه على صحة العلة، وإنما ينشأ من اعتناء المعلل بالموجب».

(ص):

ومنها: [القوادح الخاصة بمسلك المناسبة]

القدح في المناسبة، وفي صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود، وفي الانضباط، وفي الظهور.

وجوابها بالبيان.

(ش):

هذه أربعة قوادح في العلة، وإنما جمعها المصنف في موضع واحد لاختصاصها بالمناسبة.

أولها: القدح في المناسبة، وهو إبداء مفسدة راجحة أو مساوية؛ لما مر أن المناسبة تنخرم بالمعارضة، وهذه المسألة عين تلك، فلا فرق، وإنما أعيدت لتعداد صور القوادح.

وجوابه: بيان ترجيح تلك المصلحة على تلك المفسدة تفصيلاً وإجمالًا.

ثانيها: القدح في صلاحية إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له، كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدي إلى الفجور، فإذا تأبد التحريم انسد باب الطمع المفضي إلى مقدمات الهم، فيقول

المعترض: بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور، والنفس مائلة إلى الممنوع.

وجوابه: تبيين أن التأبيد يمنع عادة من ذلك بانسداد باب الطمع، فيصير بتطاول الأمر وتماديه كالطبيعي، بحيث لا يبقى المحل مشتهى كالأمهات.

ثالثها: **كون الوصف غير منضبط**، مثل الجرح يجعل علة للفطر، والمشقة في القصر، والزجر في التعذير، فإنها لا تتميز وتختلف بالأشخاص والأحوال والزمان، ولا يمكن تعيين القدر المقصود منها.

وجوابه: ببيان أنه منضبط، إما بنفسه كما يقول في المشقة والمضرة: إنه منضبط عرفًا، وإما بوصفه كالمشقة في السفر والزجر بالحد.

رابعها: **كون الوصف غير ظاهر**، كالرضى في العقود، والقصد في الأفعال الدالة على الإزهاق في وجوب القصاص، فإن الحكم الشرعي خفي، والخفي لا يعرف الخفي.

وجوابه: أن يبين ظهوره بصفة ظاهرة، كضبط الرضى بما يدل عليه من الصيغ، وضبط العمد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح والمثقل.

ولما اشتركت هذه القوادح في أن جوابها بالبيان بالمعنى السابق جمع المصنف في الجواب بذلك.

(ص):

ومنها: الفرق

وهو: راجع إلى المعارضة في الأصل أو الفرع، وقيل: إليهما معًا، والصحيح: أنه قادح وإن قيل أنه سؤالان.

(ش):

من القوادح في العلة: الفرق بين الأصل والفرع، فينقطع به الجمع، كقول الحنفي في التبييت: صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل، فيقال: ليس المعنى في الأصل ما ذكرت، بل إن النفل يبنى على السهولة فجاز بنية متأخرة بخلاف الفرض.

وهو في التحقيق راجع إلى سؤال المعارضة في الأصل أو الفرع، فحكمه ردًّا وقبولًا حكمها، واستغنى المصنف بذلك عن التعرض لتعريفه، وعن جواب المستدل عنه.

وعند كثير من المتقدمين: هو معارضة في الأصل والفرع معًا، حتى لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقًا، وذكر إمام الحرمين أنه وإن اشتمل على معارضة، لكن ليس المقصود منه المعارضة، وإنما الغرض منه المناقضة للجمع، فالكلام في الفرق وراء المعارضة، وخاصته وسره: فقه تناقض أصل الجمع، وقد رده من يقبل المعارضة[1].

---

(١) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٥٢١-٢٥٢٢) و«البرهان» (٢/ ١٠٦٧، ف: ١٠٧٤).

وأشار بقوله: «**والصحيح...**» إلى أنه اختلف في قبوله على قولين:

أحدهما: أنه مردود فلا يكون قادحًا، وعزاه ابن السمعاني للمحققين، وقال[١]: «إنه ليس مما يمس العلة التي نصبها المعلل بوجه ما»، ووجَّهه غيره بأن الوصف الواقع فرقًا إن استقل بالمناسبة.. فهو علة أخرى، ولا تناقض بينهما، وإن لم يستقل، بل كان مكمل[٢] المصلحة.. فلا حاجة إلى هذه الزيادة، بل المستقل هو المعتبر.

وأصحهما: أنه مقبول؛ لأنه على أي وجه ورد يوهن غرض المستدل من الجمع، ويبطل مقصوده، وذكر الشيخ أبو إسحاق في «**الملخص**»: أنه أفقه شيء يجري في النظر، وبه يعرف فقه المسألة، وذكر إمام الحرمين أنه الذي عليه جماهير الفقهاء؛ لأن شرط صحة علة الخصم خلوها من المعارض[٣].

والحق أنه إن كان معارضة في الفرع.. فهو قادح قطعًا، وإن كان في الأصل.. انبنى على التعليل بعلتين، فمن منع.. رآه اعتراضًا

(١) «القواطع» (٣/ ١٠٧١-١٠٧٢).

(٢) كلمة «مكمل» كذا في ٤، وفي ٣: «محل»، ولعله كذلك كان في ٢ قبل أن يصححه بعضهم إلى الأول.

(٣) انظر «البرهان» (٢/ ١٠٦٠، ف: ١٠٦٥).

قادحًا وإلا للزم تعدد العلة، ومن لم يمنعه.. لم ير ذلك قادحًا، إذ لا امتناع في إبداء معنى آخر، واجتماع علتين: القدر المشترك، والتعيين الخاص[1].

وقوله: «**وإن قيل إنه سؤالان**» إشارة إلى الخلاف في أنه سؤال واحد أو سؤالان.

فقال ابن سريج: إنه سؤالان؛ لاشتماله على معارضة علة الأصل بعلة، ثم علة معارضة الفرع بعلة [مستقلة[2]] في جانب الفرع.

وقيل: سؤال واحد؛ لاتحاد المقصود منه، وهو قطع الجمع.

فإن قلنا بهذا.. فهو مقبول قطعًا، وإن قلنا: سؤالان.. ففي قبوله خلاف.

فمنهم من منعه؛ لجمعه بين أسئلة مختلفة المراتب، فإنه منع لعلة الأصل، فهو سؤال مستقل، وإبداء لعلة أخرى موجودة في الأصل، وهو المعارضة في الأصل، وموجودة في الفرع، وهي المعارضة في الفرع، وكل واحد منها سؤال مستقل، فلا وجه للجمع، فينبغي أن يورد كل سؤال على حياله.

---

(١) وبهذا ضعف ابن السمعاني الفرق في «القواطع» (٣/ ١٠٧٢)، وللمصنف عليه كلام في «الإبهاج» (٦/ ٢٥١٩-٢٥٢٠).

(٢) كلمة «مستقلة» من «الإبهاج» (٦/ ٢٥٢١)، وفي النسخ ٢ و٣ و٤: «مستنبطة».

والصحيح: القبول، وجواز الجمع بينهما؛ لأنه أضبط للغرض، وأجمع لشعب الكلام.

وقال إمام الحرمين[١]: «حاصل القول في مذاهب الجدليين يؤول إلى ثلاثة مذاهب:

أحدها: رده، وإنما يستمر مع القول برد المعارضة في الأصل والفرع، وهو مذهب ساقط.

والثاني - ويعزى إلى ابن سريج واختاره الأستاذ أبو إسحاق -: أن الفرق ليس سؤالًا على حياله، وإنما هو معارضة معنى الأصل بمعنى، ومعارضة الفرع بعلة مستقلة، ومعارضة العلة بعلة مقبول، وإن تردد في معارضة معنى الأصل والمقبول منه المعارضة.

والثالث - وهو المختار عندنا، وارتضاه كل من ينتمي إلى التحقيق -: أنه صحيح مقبول وإن اشتمل على معنى معارضة الأصل ومعارضة علة الفرع بعلة، فليس المقصود منه المعارضة، بل مناقضة الجمع».

إذا علمت هذا فالقائل بأنه سؤالان لم يقبله على أنه فرق، بل معارضة، فكلام المصنف ينخدش بهذا.

---

(١) «البرهان» (٢/١٠٦٦-١٠٦٧، ف: ١٠٧٢-١٠٧٤).

(ص):

وأنه يمتنع تعدد الأصول للانتشار، وإن جوز علتان.

(ش):

القائلون بأنه من القوادح اختلفوا في أنه هل يجب على الفارق نفيه عن الفرع؟، **فمنهم** من أوجبه؛ لأن قصده افتراق صورتين، **وقيل**: لا يجب، **وقيل**: بالتفصيل، إن صرح في أفراد الفرق بالافتراق بين الأصل والفرع.. فلا بد من نفيه عنه، وإن لم يصرح، بل قصد المعارضة، ودليله غير تام.. فلا، وقال المقترح: إنه أقرب إلى الصواب.

هذا إذا كان المقيس عليه واحدًا، فأما إذا كان متعددًا – وهي مسألة الكتاب –.. **فمنهم** من منع منه؛ لإفضائه إلى الانتشار مع إمكان حصول المقصود بواحد منها، وهو المختار عند المصنف وإن جوزنا علتين، **ومنهم** من جوز ذلك؛ لما فيه من تكثير الأدلة، وهو أقوى في إفادة الظن[1].

(١) قال العراقي: «فإن قلت: كلام المصنف في الاعتراضات، وهذا الخلاف في الدليل.. قلت: هو كذلك، ولكنه حكى هذا الخلاف؛ ليرتب عليه الخلاف المذكور بعده، وهو من مسائل الاعتراضات».

(ص):

قال المجيزون: ثم لو فرق بين الفرع وأصل منها. كفى، وثالثها: إن قصد الإلحاق بمجموعها، [ثم في اقتصار المستدل على جواب أصل واحد قولان[١]].

(ش):

المجوزون للتعدد اختلفوا في أنه إذا فرق المعترض بين أصل واحد وبين الفرع هل يكفيه ذلك أم لا؟.

والأصح كما قاله الهندي[٢]: الاكتفاء؛ لأن إلحاق الفرع بتلك الأصول بأسرها غرض المستدل، وإلا لم يعدده، وهو غير حاصل؛ ضرورة أنه لم يكن ملحقًا بالأصل الذي فرق المعترض بينه وبين الفرع، فلم يكن ملحقًا به بأسرها.

والثاني: لا يكفيه، بل يحتاج إلى أن يفرق بين الفرع وبين كل واحد من تلك الأصول.

ثم اختار الهندي تفصيلاً ثالثًا: وهو أنه إن كان غرض المستدل من الأقيسة المتعددة إثبات المطلوب بصفة الرجحان وغلبة الظن

---

(١) ما بين المعقوفتين لا وجود له في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وهو ثابت في «الغيث» كما سيأتي التنبيه عليه.

(٢) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٤٨٤).

المخصوص.. فالفرق المذكور قادح في غرضه، ومحصل لغرض المعترض، وإن كان غرضه إثبات أصل المطلوب، أو إثباتها برجحان ما.. فمهما بقي قياس واحد أو التزمه سليمًا عن الفرق لم يقدح ذلك في غرضه، ولا يحصل به غرض المستدل(١).

(١) قال العراقي: «والعبارة التي عبر بها المصنف عن هذا القول الثالث لا تحصل هذا الغرض، فإن المستدل على كل حال ألحق بالمجموع، وإنما افترقا في أنه قصد مع ذلك صفة الرجحان، وغلبة الظن المخصوص، أو لم يرد إلا إثبات أصل المطلوب».
قال العراقي: «فإذا فرعنا على أنه لا بد من الفرق بين ذلك الفرع وبين كل واحد من الأصول.. فهل يكفي المستدل في الجواب الاقتصار على أصل واحد؟، فيه قولان، فمن اكتفى به قال: يحصل به مقصود المستدل، ومن لم يكتف به قال: قد التزم المستدل صحة القياس على كل الأصول، فإذا عورض في الجميع وجب الجواب عن الكل».
قال العراقي: «ولم يذكر الشارح هذا الفرع الأخير، وهو ثابت في النسخ الصحيحة من هذا الكتاب، والله أعلم».

(ص):

ومنها: فساد الوضع

بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم، كتلقي التخفيف من التغليظ، والتوسيع من التضييق، والإثبات من النفي، مثل: القتل جناية عظيمة فلا يكفر كالردة.

(ش):

ينبغي أن تعرف أولًا وضع القياس حتى تسهل معرفة فساد وضعه، فإن معرفة الضد تعين على معرفة الضد الآخر، فصحة وضع القياس: أن يكون على هيئة صالحة، بحيث يترتب عليه ذلك الحكم المطلوب إثباته، وحينئذ ففساد الوضع: أن يكون على هيئة غير صالحة لأن يترتب عليه ذلك الحكم، سواء كان على هيئة تصلح لأن يترتب عليه ضد ذلك الحكم من النفي أو الإثبات أو التخفيف أو التغليظ، كما إذا كان المذكور في القياس وصفًا مشعرًا بضد ذلك الحكم، أو لم يصلح لذلك أيضًا، كما إذا كان المذكور في القياس وصفًا لا يصلح للعلية كالطردي.

فمثال تلقي التخفيف من التغليظ: قول الحنفي: القتل العمد جناية عظيمة فلا تجب فيه الكفارة، كما في غيره من الكبائر نحو الردة والفرار من الزحف، فإن كونه جناية عظيمة يناسب التغليظ لا التخفيف.

ومثال التوسيع من التضييق: كقولهم في أن الزكاة على التراخي: مال وجب على وجه الارتفاق لدفع الحاجة، فكان على التراخي، كالدية على العاقلة، فإن كونه وجب لدفع الحاجة يقتضي أن يكون واجبًا على الفور لا التراخي.

ومثال الإثبات من النفي: قولنا في بيع المعاطاة في المحقرات: بيع لم يوجد فيه سوى الرضى فوجب أن لا ينعقد كما في غير المحقرات، فإن حصول الرضى مما يناسب الانعقاد لا عدمه.

(ص):

ومنه: **كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم.**

(ش):

أي: أن المقيس عليه يشعر بنقيض الحكم، كقول الحنفي في تنجيس سؤر السباع: سبع ذو ناب فكان سؤره نجسًا كالكلب، فنقول: علقت على العلة ضد مقتضاها؛ لأن كونه سبعًا علة الطهارة، بدليل أنه ﷺ دعي إلى دار قوم فأجاب دون دار آخرين، فقال: «**إن في دراهم كلباً**»، فقيل: وفي دار الذين أجبتهم هرة، فقال: «**الهرة سبع**»[1]، فجعل السبع علة الطهارة.

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٢/٣٢٧) والحاكم في «المستدرك» (١/١٨٣) من حديث عيسى بن المسيب عن أبو زرعة عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح ولم يخرجاه، وعيسى بن المسيب تفرد عن أبي زرعة إلا أنه صدوق ولم يجرح قط»، وتعقبه الذهبي فقال: «قال أبو داود: ضعيف، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي».

واعلم أن ابن الحاجب لم يذكر لفساد الوضع غير هذا القسم[1]، فكأن المصنف قصد التنبيه على الاعتراض عليه في اقتصاره على نوع منه، وتفسيره الكل بالجزء.

وقال إمام الحرمين في «**البرهان**» (٢/١٠٢٨-١٠٢٩، ف: ١٠٢٦-١٠٢٧): «فساد الوضع نوعان:

أحدهما: بيان أن القياس مخالف لمُتَمَسَّكٍ تُقَدَّم عليه لمخالفته النص.

والثاني: أن يشعر المعنى بنقيض الحكم، وهو أوضح فسادًا من الطرد».

(ص):

وجوابهما بتقرير كونه كذلك.

(ش):

أي: جواب النوعين بتقرير المدعى، أما في الأول.. فلأنه قد يكون للوصف جهتان، يناسب بإحداهما التغليظ، والأخرى التخفيف، وأما في الثاني.. فبأن يمنع كون علته تقتضي نقيض ما علق عليه، أو يسلم ذلك، ولكن يبين وجود مانع في أصل المعترض.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٤٢٤).

(ص):

ومنها: فساد الاعتبار

بأن يخالف نصًّا أو إجماعًا، وهو أعم من فساد الوضع، وله تقديمه على المنوعات وتأخيره.

(ش):

النص يشمل الكتاب والسنة.

مثال ما خالف الكتاب: قولنا في التبييت: صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء، فيقال: هذا فاسد الاعتبار؛ لمخالفة قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فإنه يدل على أن كل من صام يحصل له الأجر العظيم، وذلك يستلزم الصحة.

ومثال ما خالف السنة: قولنا: لا يصح السلم في الحيوان؛ لأنه عقد يشتمل على الغرر، فلا يصح كالسلم في المختلطات، فيقال: هذا فاسد الاعتبار؛ لمخالفته ما روي أنه ﷺ رخص في السلم.

ومثال ما خالف الإجماع: قول الحنفي: لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته؛ لأنه يحرم النظر إليها كالأجنبية، فيقال: هذا فاسد الاعتبار؛ لمخالفته الإجماع السكوتي، وهو أن عليًّا غسل فاطمة.

واعلم أن اقتصار المصنف على تفسيره بمخالفة النص أو الإجماع غير واف بحقيقته، بل منه كما قاله الهندي وغيره[(١)]: أن يكون أحد مقدماته مخالفةً للنص أو الإجماع، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس، كإلحاق المصراة بغيرها من المعيب في حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود في الضرع، لأن هذا القياس مخالف لصريح النص الوارد فيها، أو كان تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب.

سمي بذلك؛ لأن اعتبار القياس مع النص أو الإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد؛ لحديث معاذ، فإنه أخر الاجتهاد عن النص.

وقوله: «وهو أعم...» جواب عن سؤال مقدر، وهو أن هذا النوع يؤول إلى ما قبله؛ لاشتراكهما في أنه اجتهاد في مقابلة النص، فما وجه تميزه عنه؟، وأجاب بأن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا، وهذا أعم، فإن من جملة أقسام فاسد الاعتبار: كون تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب، وهذا قاله الجدليون في ترتيب الأسئلة، وقالوا: يقدم بعد الاستفسار سؤال فساد الاعتبار؛ لأنه نظر في فساد القياس من حيث الجملة، وهو قبل النظر في تفصيله، ثم سؤال فساد الوضع؛ لأنه أخص من فساد الاعتبار، لأن فساد

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/٣٥٧٨).

وضع القياس يستلزم عدم اعتبار القياس، لأنه قد يكون بالنظر إلى أمر خارج عنه.

واعلم أن الأعمية ذكرها الصفي الهندي أيضًا[1]، ولكن ظاهره على تفسيره فساد الاعتبار بما ذكرناه، وأما على تفسير المصنف بمخالفة النص أو الإجماع، وتفسير فساد الوضع بأن لا يكون على الهيئة الصالحة، وبأن يعتبر الجامع[2] في نقيض الحكم، فهذا يقتضي أن فساد الوضع أعم، فلينظر.

وللمعترض تقديم هذا السؤال على سؤال المنوعات؛ لأنه لما كان فاسد الاعتبار أغنى ذلك عن منع مقدماته، وله أن يؤخره؛ لأن المستدل يطالب أولًا بتصحيح مقدمات ما ادعاه من صحة القياس، فإذا قام به فبعد ذلك إن أمكن إثبات مقتضاه أثبت وإلا رد لعدم اعتباره.

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٥٨١).

(٢) كلمة «الجامع» كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «المانع».

(ص):

وجوابه: الطعن في سنده، أو المعارضة، أو منع الظهور، أو التأويل.

(ش):

للجواب عن هذا السؤال طرق:

منها: الطعن في النص الذي ادعى أن القياس على خلافه، إما بمنع صحته كضعف[1] إسناده، وإما بمنع دلالته، ولهذا أطلق ابن الحاجب الطعن، وقيده المصنف بالسند، وحمل في «**شرحه**» (٤/ ٤٢٠) كلام ابن الحاجب عليه، وليس كذلك.

ومنها: المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقطا، فيسلم قياسه.

ومنها: منع ظهور دلالته على ما يلزم منه فساد القياس.

ومنها: إن سلم ظهوره أن يدعي أنه مؤول بدليل يرجحه على الظاهر.

وهذا الذي ذكره المصنف ليس للحصر، **فمنها:** القول بالموجب بأن يبقيه على ظاهره، ويدعي أن مدلوله لا ينافي القياس، وغير ذلك.

---

(١) كذا هذا الحرف في ٢ و ٤: «كضعف»، وفي ٣: «لضعف».

(ص):

ومنها: [الممنوع]

منع عِلِّيَّة الوصف، ويسمى «المطالبة بتصحيح العلة»، والأصح قبوله.

(ش):

من القوادح منع كون الوصف علة، وهو من أعظم الأسئلة؛ لعمومه في كل ما يدعى عليته، ويسمى «المطالبة بتصحيح العلة»، بل إذا أطلق في عرفهم «المطالبة» لم يفهم سواه، ومتى أريد غيره ذكر مقيدًا، قيل: «المطالبة بكذا».

وقد اختلف فيه، فقيل: لا يقبل، وإلا أدى إلى الانتشار وعدم الضبط، والأصح: نعم، وإلا أدى الحال إلى اللعب في التمسك بكل وصف طردي.

(ص):

وجوابه بإثباته.

(ش):

جواب هذا السؤال بأن يثبت المستدل علية الوصف بأحد المسالك، من الإجماع، أو النص أو المناسبة، والسبر، غيره.

(ص):

ومنه: منع وصف العلة، كقولنا في إفساد الصوم بغير الجماع: الكفارة للزجر عن الجماع المحذور في الصوم فوجب اختصاصها به كالحد، فيقال: بل عن الإفطار[1] المحذور فيه.

(ش):

من جملة المنوع القوية منع وصف العلة، كقولنا في إفساد صوم رمضان بالأكل والشرب: لا يوجب الكفارة؛ [لأن الكفارة[2]] شرعت زجرًا عن ارتكاب الجماع الذي هو محذور الصوم، فوجب أن يختص به كالحد، فيقول المعترض: لا نسلم أن الكفارة شرعت زجرًا عن الجماع الذي هو محذور الصوم بخصوصيته، بل زجرًا عن الإفطار الذي هو محذور الصوم، وهو شامل للموضعين، أعني: الجماع والإفطار.

(١) كلمة «الإفطار» كذا في ٤ و«الغيث»، وفي ٢ و ٣: «الإبطال».

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من «الغيث» يقتضيه السياق، وليست في النسختين ٢ و ٣.

(ص):

وجوابه: بتبيين اعتبار الخصوصية، وكأن المعترض ينقح المناط، والمستدل يحققه.

(ش):

جوابه أن يبين أن ذلك الوصف حاصل في العلة، لأنه عليه الصلاة والسلام رتب الكفارة على الجماع، لأن الأعرابي لما سأله عن ذلك أوجب عليه الكفارة، فكان نازلًا منزلة قوله: «جامعتَ في نهار رمضان فكفر»، وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية، فوجب أن تكون العلة هي الجماع بخصوصيته، لا الإفطار بعمومه، لأنه لم يرتب على عموم الإفطار.

وكأن المعترض ينقح المناط؛ لأنه حذف خصوص الجماع، وأناط بالأعم، وهو الإفطار، والمستدل يحققه، أي: يحقق وصف الخصوصية المتنازع فيه، ولك أن تقول: كل منهما من مسالك العلة، وذلك يؤدي إلى التوقيف للتعارض، وجوابه: أن التحقيق يترجح لأنه يرفع النزاع.

(ص):

ومنع حكم الأصل، وفي كونه قطعًا للمستدل.. ثالثها: قال الأستاذ: إن كان ظاهرًا، وقال الغزالي: يعتبر عرف المكان، وقال أبو إسحاق الشيرازي: لا يسمع.

(ش):

مثال منع حكم الأصل: قول الشافعي: الخل مائع لا يرفع [حكم[1]] الحدث، فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن، فيقول الحنفي: لا أسلم الحكم في الأصل، فإن الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة.

واختلفوا في أن هذا بمجرده هل يكون قطعًا للمستدل؟، على مذاهب:

أصحها: ليس قطعًا له؛ لأنه منع مقدمة من مقدمات القياس، فليمكن من إثباته كسائر المقدمات.

والثاني: ينقطع؛ لأنه انتقال من حكم الفرع إلى حكم الأصل، فلم يتم مقصوده، فينقطع.

والثالث: إن كان المنع جليًّا بحيث يعرفه أكثر الفقهاء.. صار منقطعًا في بناء الفرع عليه، لأنه بنى المختلف على المختلف، وإن

(١) كلمة «حكم» من ٣، ولا وجود لها في ٤، وشطب عليه في ٢.

كان المنع خفيًّا بحيث لا يعرفه إلا الخواص.. فلا، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق، ونقل ابن برهان في «**الأوسط**» عنه أنه استثنى من الجلي ما إذا تقدم منه في صدر الاستدلال [هذه الشريطة[1]]، بأن يقول: إن سلمت وإلا نقلت الكلام إليه، فلا يعد منقطعًا، وهذا وارد على نقل المصنف.

والرابع: يتبع في ذلك عرف المكان، فإن عدوه منقطعًا.. فذاك، وإلا.. لم ينقطع، قالوا: وللجدل عرف ومراسم في كل مكان فيتبع.

ونقل عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي أن سؤال المنع لا يسمع، ولا يجب عليه ذكر الدلالة على الحكم أيضًا، بل له أن يقول: إنما قست على أصلي، وهو بعيد؛ لأن القياس على أصل غير ثابت حكمه عند الخصم لا بطريق الاعتقاد ولا بطريق الدلالة على علته لا ينهض دليلاً على الخصم، نعم يستقيم ذلك إذا فرع على مذهب نفسه، لكن لا يتصور في ذلك منع ولا تسليم.

وما نقله المصنف عن الشيخ أبي إسحاق تابع فيه ابن الحاجب وغيره[2]، ولكن الموجود في «**الملخص**» له سماع المنع.

---

(١) في ٣: «بهذه الشريطة»، وكذلك هو في أصل ٢ قبل أن يصلحه بعضهم ليصبح «هذه الشروط» كما في ٤، فأفسده من حيث أراد صلاحه، والمثبت من «البحر المحيط» (٥/٣٢٧).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/٤٢٧).

ثم كان ينبغي أن يعكس، فيحكي الخلاف في أنه هل يسمع أم لا؟، وإذا قلنا: بالسماع فهل ينقطع أم لا؟.

(ص):

فإن دل عليه.. لم ينقطع المعترض على المختار، بل له أن يعود ويعترض.

(ش):

إذا قلنا: إن المنع يسمع، وعلى المستدل إقامة الدليل عليه، فإذا أقام الدلالة.. **فقيل**[1]: ينقطع المعترض بمجرد الدلالة؛ لأن اشتغاله بالاعتراض على دليل المنع خارج عن المقصود الأصلي، **والمختار**: أنه لا ينقطع، بل للمعترض أن يعود ويعترض على دليل محل المنع، إذ لا يلزم من وجود صورة دليل صحته.

---

(١) كلمة «فقيل» كذا في ٣، وكذا في أصل ٢ ثم حوَّله بعضهم إلى «فهل» كما في ٤.

(ص):

وقد يقال: لا نسلم حكم الأصل، سلمنا ولا نسلم أنه مما يقاس فيه، سلمنا ولا نسلم أنه معلل، سلمنا ولا نسلم أن هذا الوصف علته، سلمنا ولا نسلم وجوده فيه، سلمنا ولا نسلم أنه متعد، سلمنا ولا نسلم وجوده في الفرع.

[فيجاب بالدفع بما عرف من الطرق[1]].

(ش):

هذه سبع اعتراضات، ثلاثة تتعلق بالأصل، وثلاثة بالعلة، وواحد بالفرع، وعلم من إيرادها هكذا وجوب الترتيب، لأنه المناسب للترتيب الطبيعي، فيقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالأصل، من منع حكمه، أو كونه مما لا يقاس عليه، أو ليس بمعلل، وغيره، ثم بعده بالعلة؛ لأنها مستنبطة منه، فتكون فرعًا عليه، فيمنع وجودها في الأصل، أو كونه غير متعد أو ظاهر أو منضبط، ثم بعده ما يتعلق بالفرع؛ لابتنائه عليهما، كمنع وجود العلة في الفرع، ومخالفة حكمه حكم الأصل، وسؤال القلب، وغيره.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من كلتا النسختين ٢ و ٣، وكذلك لم يتعرض له في الشرح أيضًا، ومعناه ظاهر، وقد أثبته العراقي وشرحه في «الغيث»، لكن شرحه لم يكن بأوضح من عبارة المتن، فلم آت به هنا.

(ص):

ومن ثم عرف جواز إيراد المعارضات من نوع، وكذا من أنواع، وإن كانت مترتبة، أي: يستدعي تاليها تسليم متلوه؛ لأن تسليمه تقديري، وثالثها: التفصيل.

(ش):

علم مما سبق أمران، **أحدهما**: الترتيب، وقد ذكرناه، **وثانيهما**: جواز إيراد المعارضات.

وتفصيل القول: بأنها إن كانت من نوع واحد، بأن يورد نقوضًا كثيرة أو معارضاتٍ في الأصل والفرع.. فيجوز بلا خلاف، ولا يلزم منه تناقض ولا انتقال من سؤال إلى آخر، بل الكل بمنزلة سؤال واحد.

وإن كانت من أنواع مختلفة، كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة.. نظر:

فإن كانت غير مُترتِّبة، أي: لا يستدعي تاليها تسليم متلوه، كالنقض مع عدم التأثير، فإن كلا منهما يقدح في أن الوصف ليس بعلة، ولا ترتيب بينهما، إذ يجوز أن يقال: ما ذكرت من الوصف ليس بعلة لأنه منقوض أو غير مؤثر.. فالجمهور على جواز التعدد لما سبق، ومنع منه أهل سمرقند للانتشار، وأوجبوا الاقتصار على

سؤال واحد، قال الهندي[(١)]: «ويلزمهم ذلك في النوع الواحد»، ولهم أن يفرقوا، فإن الانتشار في المختلفة أكثر منه في المتفقة، فلا يلزم من المنع عند الكثرة المنع عند القلة.

وإن كانت مترتبة، أي: يستدعي تاليها تسليم متلوه، كالمعارضة مع منع وجود الوصف في الأصل، فإن المعارضة إنما تكون بعد تسليم وجود الوصف [في الأصل[(٢)]].. **فالجمهور** على المنع؛ لما فيه من التسليم للمتقدم، فإن السؤال الثاني يتضمن تسليم الأول، والثالث يتضمن تسليم الثاني، وهلم جرا، لأنك تقول: لا نسلم ثبوت الحكم في الأصل، ولئن سلمناه فلا نسلم أن العلة فيه ما ذكره، ففي الآخر تسليم الأول، فتعين الآخر للجواب، فلا يستحق ما قبله الجواب، **والمختار** الجواز، قال الهندي[(٣)]: «وهو الحق، وعليه العمل في المصنفات، لأن التسليم ليس بتحقيقي، بل تقديري»، ومعناه: ولو سلم الأول فالثاني وارد، وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الأمر.

وعلى هذا فيجب ترتيب الأسئلة، وإلا كان إيرادها بلا ترتيب منعًا بعد تسليم، فإنك لو قلت: لا نسلم أن الأصل معلل بكذا، فقد سلمت ضمنًا ثبوت الحكم، فكيف تمنعه بعد؟.

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٦١٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٣، وسقط من ٢ و ٤.

(٣) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٦١٣).

ومن هذا الخلاف في المسألتين، أعني: في الأنواع المترتبة وغيرها تجتمع مذاهب، ثالثها: التفصيل، فيجوز في المترتبة، ويمتنع في غيرها.

(ص):

ومنها: اختلاف الضابط في الأصل والفرع

لعدم الثقة بالجامع، وجوابه: بأنه القدر المشترك، أو بأن الإفضاء سواء، لا إلغاء التفاوت.

(ش):

حاصل هذا السؤال يرجع إلى منع وجود علة الأصل في الفرع، مثاله: قولنا في شهادة الزور بالقتل: تسببوا بالشهادة إلى القتل عمدًا فوجب عليهم القصاص كالمكرِه، فيقول المعترض: الضابط في الفرع الشهادة، وفي الأصل الإكراه، فلا يتحقق التساوي بينهما في ضبط الحكمة، فلا يصح الإلحاق.

ولم يحك المصنف تبعًا لابن الحاجب خلافًا في كونه قادحًا[1]، وحكى أبو العز في «**شرح المقترح**» في قبوله قولين، قال: «ومدار الكلام فيه ينبني على شيء واحد، وهو أن المعتبر في القياس القطع بالجامع أو ظن وجود الجامع كاف، وينبني على ذلك القياس في الأسباب، فمن اعتبر القطع.. منع القياس فيها؛ إذ لا يتصور عادة القطع بتساوي المصلحتين، فلا يتحقق جامع بين الوصفين باعتبار يثبت حكم السببية

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٦٥).

بكل واحد منهما، ومن اكتفى بالظن.. صحح ذلك؛ إذ يجوز تساوي المصلحتين، فيتحقق الجامع، ولا يمنع القياس».

ولم يذكر المصنف اختلاف جنس المصلحة كما فعل ابن الحاجب[1] استغناء بهذا السؤال عنه؛ لأن تعدد الضابط في الأصل والفرع تارة يكون مع اتحاد المصلحة، وتارة يكون مع اختلافها، فإذا قدح مع الاتحاد فلأن يقدح مع اختلاف الجنس في التأثير، فإنه يحصل جهتين في التفاوت، جهة في كمية المصلحة ومقدارها، وجهة في إفضاء ضابطها إليها، فالتساوي يكون أبعد.

وجوابه: بأن يبين أن الجامع هو عموم ما اشترك فيه الضابطان من[2] التسبب المضبوط عرفًا، وإما بأن يبين أن إفضاء الضابط في الفرع إلى المقصود مثل إفضاء ضابط الأصل إليه أو أرجح، وهو معلوم من اقتصار المصنف على المساواة من باب أولى.

وقوله: «**لا إلغاء التفاوت**» أي: لا يفيد قوله إن التفاوت في الصورتين ملغى، مراعاة لحفظ النفس، كما ألغي التفاوت بين قطع الأنملة إذا سرى إلى النفس وقطع الرقبة في وجوب القصاص لحفظ النسب، وإن كان قطع الرقبة أشد إفضاء، وإنما لم يفده ذلك؛ لأنه لا يلزم من إلغاء تفاوت القاتل إلغاء كل تفاوت.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٤٦٧).

(٢) كلمة «من» كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «بين».

[مرجع الاعتراضات المنع]

(ص):

والاعتراضات راجعة إلى المنع.

(ش):

قال الجدليون: الاعتراضات ترجع إلى المنع في المقدمات، أو المعارضة في الحكم؛ لأنه متى قصد الجواب عنها تم الدليل، ولم يبق للمعترض مجال، فيكون ما سواها من الأسئلة باطلاً، فلا يسمع.

وقال المصنف[1]: «لقائل أن يقول: كلها راجعة إلى المنع وحده؛ لأن المعارضة منع للعلة عن الجريان».

قلت: وهذا صار إليه بعض الجدليين فقال: إن المعارضة ترجع إلى المنع، فعلى هذا تكون سائر الاعتراضات ترجع إلى المنع.

واستثنى بعضهم الاستفسار؛ لأنه طلب بيان المراد من اللفظ، ويمكن رجوعه إلى المنع؛ لأن الكلام إذا كان مجملاً لا يحصل غرض المستدل إلا بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره يستلزم منع تحقق الوصف، ومنع لزوم الحكم عنه.

---

(١) «رفع الحاجب» (٤/٤١٨).

[مقدَّم الاعتراضات الاستفسار]

(ص):

ومقدمها الاستفسار، وهو: طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو إجمال.

(ش):

هو استفعال من الفسر، وهو لغة: طلب الكشف والإظهار، ومنه التفسير؛ لأنه يفسر عن باطن الألفاظ، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف.

فأما الغرابة..

فتارة تكون بحسب الاصطلاح، بأن يذكر في القياس الفقهي لفظ الدور والتسلسل والهيولي والمادة والمبدأ والغاية ونحوه من اصطلاح المتكلمين، فيقول مثلاً في شهود القتل: إذا رجعوا لا يجب القصاص، لأن وجوب القصاص تجرد مبدؤه عن غاية مقصوده فوجب أن لا يثبت، فإن لفظ «المبدأ» و«الغاية» باصطلاح المتكلمين أشبه منهما باصطلاح الفقهاء، إلا أن يعلم من خصمه معرفة ذلك، فلا غرابة.

وتارة يكون بحسب الوضع بذكر وحشي الألفاظ، كقوله: لا يحل [السرحال[(١)]] أو السيد، يعني: الذئب، فيقال: ما تعني بذلك؟.

وأما الإجمال.. فلأنه لا يفيد معنى معينًا، مثل أن يقول: يجب على المطلقة أن تعتد بالأقراء، فنقول: ما تعني بالأقراء؟.

وقول المصنف: «**حيث غرابة أو إجمال**» لا ينحصر في ذلك، وقد قال القاضي: «ما ثبت فيه الاستبهام جاز فيه الاستفهام»، حكاه ابن الحاجب في «**مختصره الكبير**» (١٤١) عنه.

وإنما كان هذا مقدم الاعتراضات؛ لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال منه المنع أو المعارضة.

وكان شيخنا [العلامة] عماد الدين الإسنوي رحمه الله يقول: في كون الاستفسار من جملة الاعتراضات نظر؛ لأن الاستفسار طليعة جيش الاعتراضات، وليس من أقسام الاعتراضات، إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل، والاستفسار ليس من هذا القبيل، بل هو معرف للمراد ومبين له ليتوجه عليه السؤال، فإذًا هو طليعة السؤال، وليس بسؤال[(٢)].

---

(١) ما بين المعقوفتين من عندي إذ تعذر علي قراءة نص المخطوط، وظاهره: «الريـال»، وقد يشبه «الرماك» أو «الرفال»، ولا أعرفه.

(٢) قال العراقي: «إن أريد بكونه مقدِّمها أنه مقدمة لها.. فهو عين كلام الشيخ عماد

قلت: وحكى الهندي عن بعض المتأخرين من الجدليين أنه أنكر هذا السؤال[1].

(ص):

والأصح أن بيانهما على المعترض، ولا يكلف بيان تساوي المحامل، ويكفيه أن الأصل [عدم[2]] تفاوتها.

(ش):

على المعترض بيان اشتمال اللفظ على إجمال أو غرابة ليصح منه الاستفسار، فتثبت الغرابة بعدم شهرته لغة أو شرعًا، وإجماله بصحة وقوعه على متعدد، **وقيل**: بل على المستدل؛ لأن شرط الدليل عدم إجماله أو غرابته، [فليكن عليه، **والصحيح**: الأول؛ لأن الأصل عدم الإجمال والغرابة[3]]، فليبرهن عليه المعترض.

الدين، وإن أريد أنه المقدَّم منها، أي: في الذكر.. فقد ينازع في قوله: إنه ليس من الاعتراضات، بل كلام الذي يطلق المشترك بلا قرينة، أو اللفظ الذي هو غريب المعنى لا يعرف غالبا.. معترض؛ لاختلال الفهم معه، والله أعلم».

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/٣٥٧٣).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من النسخ ٢ و ٣ و ٤، وهو ثابت في «الغيث»، وكلام الشارح في شرحه يدل على ثبوته عند المصنف.

(٣) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

ولا يكلف بيان تساوي المحامل، أي: تساوي إطلاق اللفظ على المعاني المتعددة من المقصود وغيره؛ لأنه يعسر عليه ذلك.

وقوله: «**ويكفيه...**» - أي: في البيان - أن يقول: التفاوت بينها يستدعي ترجيحًا بأمر، والأصل عدم ذلك الأمر.

وهذا تابع فيه ابن الحاجب فإنه قال: «إنه جيد»[1]، وفي جودته نظر؛ فإنا لا نسلم أن الأصل عدمه، بل الأصل وجوده؛ لأن ذلك الأمر المرجح هو عدم الإجمال، والأصل وجوده[2]، فإذا ثبت أن الأصل عدم الإجمال فيثبت مقابله، وهو الظهور، فتسقط جودة هذا الدليل، ويبقى سؤال الاستفسار واردًا.

(ص):

فيبين المستدل عدمهما، أو يفسر بمحتمل، قيل: وبغير محتمل، وفي قبول دعواه الظهور في مقصده دفعًا للإجمال لعدم الظهور في الآخر خلاف.

(ش):

جواب المستدل بأن يبين عدم الإجمال والغرابة بطريقه، فيثبت ظهور اللفظ في مقصده بالنقل عن أهل اللغة أو الشرع أو بالعرف،

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤١٩).

(٢) يعني: وجود ذلك الأمر الذي هو عدم الإجمال.

أو يفسره بمحتمل في اللغة أو العرف، فإن فسره بما لا يحتمل ذلك، وهي المسألة المعروفة بـ«العناية»[١].. فقد قيل: يقبل؛ لأن غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة، قال الخُواري: «وهو الحق»[٢]، والأصح عند كثيرين: المنع؛ لأن مخالفة ظاهر اللفظ من غير قرينة بعيد عن الإرشاد، والمناظرة ينبغي أن تكون على وجه يحسم مادة العناد، وفي قبوله فتح باب لا ينسد.

ولو قال المستدل: الأصل خلاف الإجمال، فيلزم ظهور اللفظ فيما قصدت؛ لأنه غير ظاهر في معنى آخر اتفاقًا، إذ هو مجمل عندك، وعندي ظاهر فيما ادعيته دون غيره.. فقد صوبه بعض الجدليين دفعًا لمحذور الإجمال، ومنعه آخرون؛ لأنه لا يلزم من عدم ظهوره في الآخر ظهوره في مقصوده، لجواز عدم الظهور فيهما جميعًا.

---

(١) قال العراقي: «إنما عهدت العناية في التعاريف، لا في إثبات الأحكام، والله أعلم».

(٢) قاله في كتاب «النهاية»، و«الخُواري» بضم الخاء المعجمة من فوق، وراء مهملة، نسبة إلى «خُوار» بلدة من أعمال بيهق، وهو أبو محمد عبد الجبار بن محمد بن أحمد (ت ٥٣٦ هـ)، وانظر النقل عنه في «المنثور في القواعد» للشارح (١/١٨١-١٨٢).

(ص):

ومنها: التقسيم

وهو: كون اللفظ متردِّدًا بين أمرين أحدهما ممنوع، والمختار وروده.

(ش):

التقسيم في الاصطلاح: تردد اللفظ بين احتمالين متساويين، أحدهما مسلم لا يحصل المقصود، والآخر ممنوع، وهو يحصل المقصود، وأهمل المصنف تبعًا لابن الحاجب كون الممنوع هو المحصل للمقصود[١]، ولا بد له منه، لأن كليهما لو كانا مسلمين يحصلان المقصود أو لا يحصلانه لم يكن للتقسيم معنًى؛ لأن المقصود حاصل على التقديرين أو غير حاصل على التقديرين، نعم لو كانا يحصلان المقصود ويرد على أحدهما من القوادح بخلاف ما يرد على الآخر كان من التقسيم أيضًا؛ لأن له حينئذ غرضًا صالحًا في التقسيم.

مثاله: أن يستدل على ثبوت الملك للمشتري في زمن الخيار بأنه وجد [سبب[٢]] ثبوت الملك للمشتري، فوجب أن يثبت،

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٤٢٨).

(٢) كلمة «سبب» بين المعقوفتين من ٤ و«الغيث»، ولا وجود لها في ٢ و ٣، والسياق يقتضيها.

ويبين وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل المضاف إلى المحل، فيعترض بأن السبب مطلق البيع أو البيع المطلق الذي لا شرط فيه، والأول ممنوع، والثاني مسلم، لكنه مفقود في صورة النزاع، ضرورة أنه مشروط بالخيار.

وقول المصنف: «**متردد بين أمرين**» أي: على السواء؛ إذا لو كان ظاهرًا في أحدهما وجب تنزيله على ما هو الظاهر فيه.

وقوله: «**بين أمرين**» ليس بشرط، بل إن كان مترددًا بين ثلاثة فصاعدًا جاز، كما لو استدل في المرأة بأنها بالغة عاقلة فيصح منها النكاح كالرجل، فيقول المعترض: ما الذي تعني بالعاقلة؟، التي لها التجربة، أو التي لها حسن الرأي والتدبير، أو التي لها عقل غريزي، والأول والثاني ممنوع، والثالث مسلم، ولكن لم يكف، إذ للصغيرة عقل غريزي، ولا يصح منها النكاح.

ثم اختلفوا في هذا الاعتراض، فقيل: لا يرد، وسؤال الاستفسار كاف، والمختار وروده، لكن بعدما يبين المعترض الاحتمالين.

(ص):

وجوابه: أن اللفظ موضوع ولو عرفا، أو ظاهر ولو بقرينة في المراد.

(ش):

جواب هذا السؤال بأمور:

أحدها: أن يبين أن اللفظ موضوع لهذا المعنى المقصود إثباته بالنقل عن أئمة اللغة، أو بالاستعمال؛ فإنه دليل الحقيقة.

ثانيها: إن لم يمكن دعوى ذلك ادعى أنه ظاهر بحسب عرف الاستعمال، كما في الألفاظ الشرعية والعرفية العامة والمجازات الراجحة بعرف الاستعمال.

ثالثها: أن يدعي ظهور أحد احتمالي اللفظ بسبب ما انضم إليه من القرينة في لفظ المستدل إن كان هناك قرينة لفظية، وإلا فيدعي قرينة عقلية أو حالية.

فائدة: لا يظن أن المصنف أهمل التركيب، فقد تقدم في شروط حكم الأصل: أنه راجع إلى منع حكم الأصل، أو منع العلة، أو وجودها، ولا «التعدية»، و«تعدد الوضع»، و«اختلاف جنس المصلحة»؛ لرجوعها إلى «المعارضة»، فإنها معارضة خاصة.

[ضابط اصطلاحات أهل الجدل]

(ص):

ثم المنع لا يعترض الحكاية، بل الدليل، إما قبل تمامه لمقدمة منه، أو بعده.

والأول: إما مجرد، أو مع المستند، كـ«لا نسلم كذا»، و«لم لا يكون كذا»، و«إنما يلزم كذا لو كان كذا»، وهو «المناقضة»، وإن احتج لانتفاء المقدمة.. فـ«غصب» لا يسمعه المحققون.

والثاني: إما مع منع الدليل بناء على تخلف حكمه.. فـ«النقض الإجمالي»، أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول.. فـ«المعارضة»، فيقول: ما ذكرت وإن دل فعندي ما ينفيه، وينقلب مستدلًّا.

(ش):

لما أنهى القوادح شرع في شرح ألفاظ يتداولها أهل الجدل، وذكر لها ضابطًا، وهو: أن المنع في الدليل.. إما أن يمنع قبل تمامه لمقدمة من مقدماته، أو بعده.

والأول: إما أن يكون مجردًا عن المستند، أو مع المستند، وهو «المناقضة»، ولهذا قال الجدليون: المناقضة منع مقدمة الدليل،

سواء ذكر معه المستند أو لم يذكر، قالوا: ومستند المنع هو ما يكون المنع مبنيًّا عليه، كقوله: «لا نسلم كذا»، أو «لم لا يكون كذا»، أو «لا نسلم لزوم كذا»، و«إنما يلزم هذا أن لو كان كذا».

وأشار بقوله: «**وإن احتج**» إلى تفسير «**الغصب**»، أي: غصب منصب التعليل، فهو عبارة عن تصدي المعترض لإقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل، وهو غير مسموع عند النظار؛ لاستلزامه الخبط في البحث، نعم يتوجه ذلك من المعترض بعد إقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة.

والثاني - أي: وهو المنع بعد تمامه -:

فإما أن يكون مع منع الدليل بناء على تخلف حكمه.. فهو «**النقض الإجمالي**»، وإنما قيده بالإجمالي؛ لأن الجدليين عرفوا النقض بتخلف الحكم عن الدليل، ثم قسموه إلى إجمالي وتفصيلي، فالإجمالي: هو تخلف الحكم عن الدليل بالقدح في مقدمة من مقدماته لا على التعيين، والتفصيلي: هو تخلف الحكم عنه للقدح في مقدمة معينة من مقدماته[1].

وإما أن يكون مع تسليم الدليل، والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول.. فهو «**المعارضة**»، فهي تسليم للدليل وممانعة لدلالته،

---

(١) «والمصنف سمى مطلق منع الدليل نقضا إجماليا، فقيد في موضع الإطلاق؛ لأن مطلق المنع أعم من أن يكون لجميع مقدماته أو لبعضها مع التعيين أو الإبهام»، ذكره العراقي.

وعلم منه أن المعارضة إنما تكون بعد تسليم الدليل، فلا يسمع منه بعدها منع، فضلاً عن سؤال الاستفسار، وتوجيهه أن يقول المعترض: ما ذكرت من الدليل وإن دل على ما يدعيه فعندي ما ينفيه، أو يدل على نقيضه، ويثبته بطريقه[1].

وأشار بقوله: «**فينقلب مستدلا**» إلى الخلاف في قبوله، فلم يقبله بعضهم؛ لما فيه من انقلاب دست المناظرة وصيرورة المستدل معترضًا والمعترض مستدلًّا، ولأن وظيفة المعترض الهدم لا البناء، والصحيح: قبوله؛ لأنها بناء بالعرض هدم بالذات، والمستدل مدع بالذات معترض بالعرض، والمعترض عكسه، فصارا كالمتخالفين.

مثاله: المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالوجه، فيعارضه قائلاً: مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين.

(١) قال العراقي: «وعندي في تعبير المصنف في الحالة الثانية نظر من ثلاثة أوجه:
أحدها: في قوله: «**مع منع الدليل**»، كان ينبغي الاقتصار على قوله: «**منع الدليل**»، ولم يظهر لي وجه لفظة: «**مع**».
ثانيها: في قوله: «**بناء على تخلف حكمه**»، كان ينبغي التعبير بقوله: «فيتخلف حكمه»، ولم يظهر لي وجه استعمال لفظة البناء.
ثالثها: تقييده «النقض» بالإجمالي مع أنه قد يكون تفصيليا، وقد تقدم ذلك، والله أعلم».

(ص):

وعلى الممنوع الدفع بدليل، فإن منع ثانيًا.. فكما مر، وهكذا إلى إفحام المعلل إن انقطع بالمنُوع[1]، أو إلزام المانع بالانتهاء[2] إلى ضروري، أو يقيني مشهور.

(ش):

على المعلل - وهو الممنوع - دفع الاعتراض عنه بدليل، ولا يكفيه المنع المجرد، فإن ذكر دليله ومنع ثانيًا.. فكما سبق، وهكذا حتى ينتهي الأمر إما إلى الإفحام أو الإلزام.

و«**الإفحام**» عندهم عبارة عن انقطاع المستدل بالمنع أو المعارضة.

و«**الإلزام**» عبارة عن إنهاء دليل المستدل إلى مقدمات ضرورية أو يقينية مشهورة، يلزم المعترض الاعتراف به، ولا يمكنه جحده، فينقطع بذلك.

فإذن الإلزام من المستدل للمعترض، والإفحام من المعترض للمستدل.

---

(١) كلمة «بالمنوع» كذا في ٤ و«الغيث»، وفي ٢ و ٣: «بالمنع».

(٢) كلمة «بالانتهاء» كذا في ٢ و ٣، وفي ٤ و«الغيث»: «إن انتهى».

(ص):

خاتمة: [القياس من الدين ومن أصول الفقه]

القياس من الدين، وثالثها: حيث يتعين.

(ش):

الأقوال الثلاثة غريبة جدًّا، وقد ظفرت بها في «المعتمد» (٢/٧٦٦) لأبي الحسين فقال: «وأما كون القياس دين الله فلا ريب فيه إذا عني أنه ليس ببدعة، وإن أريد غير ذلك.. فعند الشيخ أبي الهذيل لا يطلق عليه، وذلك لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر، وأبو علي الجبائي يصف ما كان واجبًا منه بذلك وبأنه إيمان، دون ما كان منه ندبًا، والقاضي عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه»، وكلام المصنف ظاهر في ترجيح مقالة عبد الجبار.

والحق إن عنوا الأحكام المقصودة لأنفسها بالوجوب والندب.. فليس القياس كذلك، فليس بدين، وإن عنوا ما تعبدنا به.. فهو دين.

(ص):

ومن أصول الفقه خلافًا لإمام الحرمين.

(ش):

شبهته: أن أصول الفقه أدلته، وأدلته إنما تطلق على المقطوع بها، والقياس لا يفيد إلا الظن[١].

وهذا ممنوع؛ لأن القياس قد يكون قطعيًّا، سلمنا لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلته فقط، سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به.

(ص):

وحكم المقيس قال ابن السمعاني: يقال: إنه دين الله تعالى، ولا يجوز أن يقال: قاله الله تعالى.

(ش):

قال ابن السمعاني: «يقال: إنه دين الله تعالى، أو دين رسوله، بمعنى أنه دليل عليه، ولا يجوز أن يقال: قول الله وقول رسوله»[٢].

---

(١) «» (١/٨٥، ف: ٤-٥).

(٢) لم أجده في «القواطع» مع طول البحث، وفي معناه قول الشافعي في «الرسالة» (٤٧٦-٤٧٧، ف: ١٣٢٢): «لو كان القياس نص كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نص كتاب: (هذا حكم الله)، وفي كل ما كان نص السنة: (هذا حكم رسول الله)، ولم نقل له: (قياس)».

[حكم القياس]

(ص):

ثم هو فرض كفاية، يتعين على مجتهد احتاج إليه.

(ش):

القياس فرض كفاية مع تعدد المجتهدين، وفرض عين على من تعين عليه الاجتهاد مع ضيق الوقت، ومندوب فيما يجوز حدوثه ولم يحدث بعد، كغيره من الأدلة الشرعية، لا سيما وقد ورد قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ﴾ [النساء: ٨٣]، و«الاعتبار»: اعتبار الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه، و«الاستنباط»: إخراج المعنى المودع في النص، وقول معاذ: «أجتهد برأيي» عند فقد الكتاب والسنة وإن كان خبر واحد تكلم في سنده، لكن العلماء تلقوه بالقبول.

[أقسام القياس باعتبار القوة والضعف]

(ص):

وهو: جليّ وخفيّ، فالجليّ: ما قطع فيه بنفي الفارق، أو كان احتمالًا ضعيفًا، والخفيّ: خلافه، وقيل: الجليّ هذا، والخفي الشبه، والواضح بينهما، وقيل: الجليّ الأَوْلى، والواضح المساوي، والخفيّ الأدون.

(ش):

القياس ينقسم باعتبار القوة والضعف إلى جليّ وخفيّ.

فالجليّ: ما قطع فيه بنفي الفارق، أو كان احتمال الفارق فيه ضعيفًا.

مثال الأول: إلحاق الأمة بالعبد في التقويم على المعتق، وكقياس الصبية على الصبي في الأمر بالصلاة، فإنا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والأنوثة فيه، ونقطع أن لا فارق سوى ذلك.

ومثال الثاني: إلحاق العمياء بالعوراء في حديث المنع من التضحية بالعوارء[1].

(١) قال العراقي: «وفيه نظر؛ فالذي يظهر أن هذا المثال من قسم القطعي».

ونقل ابن برهان أن فيهم من سمى الأول «أجلى»، والثاني «جليًّا».

والخفي: بخلافه فيهما.

ومن أصحابنا من قسمه إلى ثلاثة أقسام: جلي وواضح وخفي.

فالجلي الأولى، والخفي قياس الشبه، والواضح ما بينهما.

وقيل: «الجلي: ما كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من الأصل(١)، والواضح: ما كان مساويًا لثبوته في الأصل كالنبيذ مع الخمر، والخفي: ما كان دونه كقياس اللينوفر(٢) على الأرز بجامع الطعم، وكونه ينبت في الماء».

وهذه أمور اصطلاحية.

---

(١) قال العراقي: «وينبغي تمثيله بقياس العمياء على العوراء في منع التضحية بها».

(٢) نوع من النَّبات ينبت في المياه الرَّاكدة، له أصل كالجزر، وساق مَلْساء تطول بحسب عُمْق الماء، فإذا ساوت سطحه أورقت وأزهرت.

[أقسام القياس باعتبار العلة]

(ص):

وقياس العلة: ما صرح فيه بها، وقياس الدلالة: ما جمع فيه بلازمها، فأثرها، فحكمها، والقياس في معنى الأصل: الجمع بنفي الفارق.

(ش):

ينقسم باعتبار العلة إلى: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل؛ لأنه إما أن يكون بذكر الجامع، أو بالغاء الفارق.

إن كان بذكر الجامع.. فذلك الجامع:

إن كان هو العلة.. فهو «**قياس العلة**»، سمي بذلك؛ لكون المذكور في الجمع بين الأصل والفرع نفس[1] العلة، كقولنا في المثقل: قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص كما في صورة الجارح، ويسمى في المنطق بـ«**القياس الجلي**»، و«**قياس التمثيل**»، وفي علم الكلام بـ«**رد الغائب إلى الشاهد**».

---

(١) كلمة «نفس» كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «يتضمن».

وإن كان الجامع وصفًا لازمًا من لوازم العلة، أو أثرًا من آثارها، أو حكمًا من أحكامها.. فهو «**قياس الدلالة**»، سمي بذلك؛ لكون المذكور في الجمع بينهما ليس عين العلة، بل شيء يدل عليها، ويسمّى في المنطق «**برهان الإنّ**»، و«**قياس الفراسة**».

فمثال الأول: قياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة الشدة المطربة، وهي ليست نفس العلة، بل هي لازمة من لوازمها.

ومثال الثاني: قولنا في المثقل: قتل أثم به صاحبه من حيث كونه قتلاً فوجب أن يجب فيه القصاص كالجارح، فكونه أثم به ليس هو نفس العلة، بل أثر من آثارها.

ومثال الثالث: قولنا في قطع الأيدي باليد: قطع موجب كوجوب الدية عليهم فيكون واجبًا كوجوب القصاص عليهم، كما لو قتل جماعة واحدًا، فوجوب الدية على المباشر ليس نفس العلة الموجبة للقصاص، بل هو حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص، بدليل اطرادها وانعكاسها، كما في القتل العمد والخطأ وشبه العمد.

وإن كان بإلغاء الفارق.. فهو «**القياس في معنى الأصل**»، كإلحاق البول في الكوز وصبه في الماء الدائم بالبول فيه في النهي عنه، وقد سبق من المصنف تسميته «**تنقيح المناط**».

وهذه الأنواع متفق عليها بين القائلين بالقياس، لكن أبا الحسين في «**المعتمد**» (٢/ ٦٩٢) لما حكى عن الشافعي تقسيم القياس إلى ما تحقق فيه العلة وإلى ما لم يتحقق، كإيجابه الجمعة على من هو خارج المصر إذا سمع النداء، ثم قال: «ويبعد أن يستدل على الأحكام بطريق مستنبطة لا تَحَقَّقُ فيها العلة؛ لأن العلة هي الطريق إلى الحكم، فما لا تحقق لا يمكن التوصل إلى الحكم».

وقال إمام الحرمين في «باب التراجيح»[1]: «حكينا خلافًا فيما هو في معنى الأصل هل يسمى قياسًا، والمختار: إن كان في اللفظ إشارة إليه.. فليس بقياس، كإلحاق الأمة بالعبد، وإلا.. فقياس، كإلحاق عرق الكلب بلعابه في العدد والتعفير».

(١) «البرهان» (٢/ ١٢٢٩، ف: ١٢٩٢).

(ص):

الكتاب الخامس في الاستدلال

[تعريف الاستدلال]

وهو دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، فيدخل الاقتراني، والاستثنائي، وقياس العكس.

(ش):

لما انتهى الكلام في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وكان الأئمة أجمعوا على أن الأدلة لا تنحصر فيها، وأنه ثَمّ دليل شرعي غيرها، واختلفوا في تشخيصه من استصحاب واستحسان وغيرهما، عقد هذا الكتاب لذلك.

وإنما أفردوه عما قبله؛ لأن تلك الأدلة قام القاطع عليها، ولم يتنازع المعتبرون في شيء منها، فكان قيامها لم ينشأ من اجتهادهم، بل أمر ظاهر، وأما المعقود في هذا الكتاب.. فهو شيء قاله كل إمام بمقتضى اجتهاده.

وإنما سموه استدلالًا؛ لأنه في وضع اللسان عبارة عن طلب الدليل، أو اتخاذه دليلاً، كـ«استأجر أجيرًا»، أي: اتخذه، كما تقول: «احتج بكذا».

وعرفه في الاصطلاح بـ«**ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس**»، والمراد بقوله: «**ولا قياس**» أي: شرعي بالمعنى الخاص، لا نفي

القياس مطلقًا، وإلا لخَرج عنه القياس الاقتراني والاستثنائي، وهما داخلان عنده في الاستدلال.

لا يقال: هذا تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء، لأنه عرف الاستدلال ببعض الأنواع، وهو «**ما ليس بنص...**» إلى آخره، لدخول الاستدلال وغيره تحت العام، وهو ذكر الدليل، ولا يجوز التعريف بالمساوي كما لا يعرف الإنسان بأنه ليس بحمار ولا فرس للاستواء فيهما؛ لأنا لا نسلم تساويهما، فإن النص والإجماع والقياس كل منها متقدم معلوم، فصارت أعرف من الاستدلال، فهو إذن تعريف للمجهول بالمعلوم.

واعلم أن هذا اصطلاح حادث، وقد كان الشافعي يسمي القياس استدلالًا؛ لأنه فحص ونظر، ويسمي الاستدلال قياسًا؛ لوجود التعليل فيه، حكاه أبو الحسين في «**المعتمد**» (٢/ ٦٩٢).

[القياس الاقتراني والاستثنائي والعكس]

وقوله: «فيدخل» أي: في هذا التعريف أمور:

منها: القياس الاقتراني

وهو الذي لا تذكر النتيجة ولا نقيضها في المقدمتين، وهو مراد المنطقيين بقولهم: قول مؤلف من قضايا متى سُلِّمت لزم عنه لذاته قول آخر، كقولنا: «العالم متغير، وكل متغير حادث»، فإنه متى سلم أن العالم متغير وسلم أن كل متغير حادث.. لزم من هذا القول لذاته من غير واسطة قضية أخرى لزومًا ذهنيًّا وإن كابر الخصم، وتلك القضية: «العالم حادث»؛ لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، والتغيير مستلزم للحدوث.

وهو حجة في العقليات على المشهور، وفي الشرعيات اختلف فيه، فقيل: ليس بحجة إلا إذا تأيد بأحد الأدلة الأربعة، كما يقال: لو كان القيء ناقضًا للطهارة لكان قليله ناقضًا؛ لأن خروج النجس يوجب الانتقاض كما في السبيلين.

ومنها: الاستثنائي

وهو ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورًا فيه، كقولنا: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، أو لكن هذا ليس بحيوان فليس بإنسان، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ

لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، والتقدير والله أعلم: لو كان في خلق السماوات والأرض اجتماع آلهة لفسدتا، لكن لم يتحقق الفساد، بل بقيتا منتظمتين، فلم يكن خالقهما آلهة.

ويسمى هذا والذي قبله بـ«**القياس العقلي**».

ويختص الاستثنائي بالشرطيات، ووضعُ المقدم - أعني: الملزوم - فيه منتجٌ، وكذا رفع التالي - أعني: اللازم -، ورفع المقدم ووضع التالي غير منتج؛ لاحتمال عموم اللازم، كما يقال: لو كان هذا إنسانًا فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، أو هذا ليس بحيوان فلا يكون إنسانًا، أما لو قلت: فليس هذا بإنسان فلا ينتج أنه ليس بحيوان، وكذا لو قلت: هذا حيوان، فلا ينتج أنه إنسان؛ لما قلنا من عموم اللازم، فالقياس إذا لم ينتج في مادة من المواد لا يعتمد عليه في الإنتاج.

مثال وضع المقدم: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩]، أي: لو جعلنا الرسول ملكًا لجعلناه في صورة رجل، وقد أنزل جبريل عليه السلام مرة في صورة دحية، وأخرى في صورة أعرابي، ولولا بيان محمد ﷺ لالتبس عليهم الأمر.

ومثال رفع التالي: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، أي: لو كان مع الله تعالى آلهة لأفنى كل ما خلقه الآخر، ولغلب بعضهم على بعض.

ومنها: قياس العكس

وهو إثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر لافتراقهما في العلة، كقولنا في الصبح: لا يقصر؛ شفع فلا يصير وترًا كما أن الوتر لا يصير شفعًا - يعني: صلاة المغرب -.

وحكى الشيخ أبو إسحاق في «**الملخص**» في الاستدلال به وجهين لأصحابنا، أصحهما - وقال: «إنه المذهب -: أنه يصح، وقد استدل به الشافعي في عدة مواضع، ويدل عليه أن الله تعالى دل على التوحيد بالعكس فقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهذه دلالة بالعكس، فدل على أن ذلك طريق الأحكام». انتهى.

وقد سبق من المصنف في العكس ذكر حديث: «**أيأتي أحدنا بضعه ويؤجر عليه**».

[الدليل النافي]

(ص):

وقولنا: الدليل يقتضي أن لا يكون كذا، خولف في كذا لمعنى مفقود[1] في صورة النزاع، فتبقى على الأصل.

(ش):

[من أنواع الاستدلال[2]]: الدليل الملقب بالنافي، كقولنا: الدليل يقتضي تحريم قتل الإنسان مطلقًا، إلا أنا خالفناه في الأصل لمعنى يختص به، فيجب العمل بالدليل النافي فيما عداه، وكقولنا في تزويج المرأة نفسها: الدليل النافي للصحة موجود، وما خولف لأجله مفقود، فوجب استصحاب حكم الدليل، وتقريره: أن النكاح إذلال للمرأة في إرفاق، والإنسانية تأبى ذلك إظهارًا لشرفها، وقد ظهر اعتبار ما ذكرناه في السفاح، غير أنا خالفنا هذا الدليل فيما إذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره، وهذا مفقود في المرأة، فوجب أن يبقى على مقتضى الدليل.

---

(١) كلمة «مفقود» كذا في ٤ و«الغيث»، وفي ٢ و ٣: «مقصود».

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤، ولا وجود له في ٢ و ٣.

[انتفاء الحكم لانتفاء مدركه]

(ص):

وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه، كقولنا: الحكم يستدعي دليلاً، وإلا لزم تكليف الغافل، ولا دليل بالسبر أو الأصل.

(ش):

ومن أنواعه: الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء دليله، وتقريره: أن الحكم الشرعي لا بد له من دليل، لأنه لو ثبت من غير دليل.. فإما أن نكون مكلفين به أو لا؟، والثاني باطل؛ لأنه لا معنى للحكم الشرعي إلا خطاب يتعلق بفعل المكلف، والأول باطل أيضًا؛ لأن التكليف بالشيء من غير الشعور به ومن غير طريق يفضي إلى الشعور به تكليف ما لا يطاق، فثبت أنه لو كان ثابتًا لكان عليه دليل، والدليل إما النص أو الإجماع أو القياس، وهو هنا منتف بالسبر أو بأن يقول: شيء من هذه الملازمة غير موجود إذ الأصل عدمه، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

وهذا ما اختاره البيضاوي وجعله من جملة الأدلة[١]، وهو بناء على أن النفي حكم شرعي، سواء استفدناه من دليل ناف أو انتفاء دليل مثبت، وقد يتعين دليلاً في بعض المسائل؛ لإعواز سائر المسالك.

والاعتراض عليه بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

(١) انظر «الإبهاج» (٢٦٥٦/٦).

[الاقتصار على إحدى المقدمتين اعتمادًا على شهرة الأخرى]

(ص):

وكذا قولهم: وجد المقتضى أو المانع، أو فقد الشرط، خلافًا للأكثر.

(ش):

من أنواع الاستدلال: ما يقتصر فيه على إحدى المقدمتين اعتمادًا على شهرة الأخرى، كقولنا: وجد المقتضي - أي: السبب - فيوجد المسبب، أو: وجد المانع فينتفي الحكم، أو: فقد الشرط فينتفي الحكم، فإنه ينتج بناء على مقدمة أخرى مقدَّرة، وهي قولنا: وكل سبب إذا وجد وجد الحكم، فأهملت لظهورها، كما في قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فإنه لولا إضمار «وما فسدتا» لأغلقت[1] النتيجة، مثاله: قولنا في مسألة الأيدي باليد: وجد سبب وجوب القصاص فيجب، وعلى المستدل وظيفتان: بيان السبب، وبيان وجوده.

(١) كذا في ٣، وفي ٢: «لأغفلت»، وفي ٤: «لما حصلت».

وقد اختلف فيه: **فقيل**: ليس بدليل، بل دعوى دليل؛ لأن معنى قولنا: «وجد السبب» أنه وجد الدليل، فهو دعوى وجوده، وكذا الباقي، **وقيل**: بل دليل، فإنه يلزم من ثبوته ثبوت المطلوب.

والقائلون بهذا اختلفوا في أنه استدلال أم لا؟، **فقيل**: إنه استدلال مطلقًا؛ لدخوله في تعريف الاستدلال، فإنه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، **وقيل**: إن أثبت السبب أو المانع أو الشرط بغير النص أو الإجماع أو القياس فهو الاستدلال، وإلا فلا، **والأصح** عند المصنف الأول؛ لأن أحد الثلاثة حينئذ دليل على إحدى مقدمتي الاستدلال المثبت للحكم، لا نفس الاستدلال.

(ص):

مسألة: [الاستقراء]

الاستقراء بالجزئيّ على الكليّ.. إن كان تامًّا، أي: بالكل إلا صورة النزاع.. فقطعي عند الأكثر، أو ناقصًا، أي: بأكثر الجزئيات.. فظنيٌّ، ويسمى إلحاق الفرد بالأغلب.

(ش):

من أنواع الاستدلال: الاستقراء، وهو ينقسم إلى تام وناقص.

فالتام: هو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي، كقولنا: كل جسم متحيز، فإنا استقرينا جميع الأجسام كذلك، وهذا هو القياس المنطقي المفيد للقطع عند الأكثرين، قال الهندي[1]: «وهو حجة بلا خلاف».

والناقص: إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته من غير أن يبين العلة المؤثرة في الحكم، وهو المسمى عند الفقهاء بـ«**إلحاق الفرد بالأعم الأغلب**»، وقد اختلف فيه، واختيار المتأخرين كالبيضاوي وصاحب «**الحاصل**» والهندي أنه يفيد الظن لا القطع[2]؛ لاحتمال أن يكون ذلك الجزئي مخالفًا لباقي الجزئيات

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٤٠٥٠).

(٢) انظر «نهاية الوصول» للهندي (٨/ ٤٠٥٠) و«الإبهاج» (٦/ ٢٦٢١).

المستقراة، وقال الإمام الرازي[١]: «الأظهر أنه لا يفيد الظن إلا بدليل منفصل، ثم بتقدير الحصول يكون حجة».

وبهذا يعلم أن الخلاف في أنه هل يفيد الظن؟، لا في أن الظن المستفاد منه هل يكون حجة؟.

ومثاله: تمسك أصحابنا في أن الوتر ليس بواجب لأنه يؤدى على الراحلة، [وهذه مقدمة مجمع عليها، ثم قالوا: لا شيء من الواجبات يؤدى على الراحلة[٢]]، وتمسكوا في هذه المقدمة بالاستقراء، فقالوا: إنا استقرينا الواجبات من الصلوات أداء وقضاء فرأيناها لا تفعل على الراحلة[٣].

وبقي من التقسيم **إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر بجامع**، وهو القياس الشرعي، ويخالف الاستقراء الناقص، فإنه حكم بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته.

---

(١) «المحصول» (٦/١٦١).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٣) قال العراقي: «وفي هذا نظر، لقول الصحابي: كان النبي ﷺ يصلي الوتر على الراحلة، غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة، والله أعلم».

(ص):

مسألة: [الاستصحاب]

قال علماؤنا: استصحاب العدم الأصلي، والعموم أو النص إلى ورود المغير، وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه.. حجة مطلقًا، وقيل: في الدفع دون الرفع، وقيل: بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقًا، وقيل: ظاهر غالب، قيل: مطلقًا، وقيل: ذو سبب؛ ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيرًا واحتمل كون التغير به، والحق سقوط الأصل إن قرب العهد، واعتماده إن بعد.

(ش):

أطلق جماعة من الأصوليين الخلاف في الاستصحاب، والتحقيق أن للاستصحاب عندنا صورًا:

إحداها: **استصحاب العدم الأصلي**، وهو الذي عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الأصلي، كنفي وجوب صلاة سادسة وصوم شوال، فالعقل يدل على وجوب انتفاء ذلك، لا لتصريح الشارع، لكن لأنه لا مثبت للوجوب، فيبقى على النفي الأصلي، لعدم ورود السمع.

وأصحابنا مطبقون على أنه حجة، وفيه خلاف لغيرهم، كذا قال المصنف وغيره[1]، لكن ذكر جماعة من أصحابنا لما ذكروا

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٩٠) ونحوه في «الإبهاج» (٦/ ٢٦٠٨-٢٦٠٩).

الأقوال في الأفعال قبل ورود الشرع أن فائدة الخلاف، أن من حرم شيئًا أو أباحه، فسئل عن حجته، فقال: طلبت دليلاً في الشرع فلم أجد، فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة.. هل يصح ذلك أم لا؟، ثم هل يلزم خصمه المحاجة لهذا القول أم لا؟.

ثانيها: **استصحاب مقتضى العموم أو النص إلى أن يرد المخصص أو الناسخ**، ولم يختلف أصحابنا في أنه حجة، ومنع ابن السمعاني من تسميته بالاستصحاب، قال[1]: «لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ، لا الاستصحاب».

ثالثها: **استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه**، كالملك عند حصول السبب، وشغل الذمة عن قرض أو إتلاف، وهذا إن لم يكن حكمًا أصليًّا فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعًا، ولولا أن الشرع دل على دوامه إلى أن يوجد السبب المزيل أو المبرئ لما جاز استصحابه.

ولا نعرف في الثلاثة خلافًا عندنا، ولهذا قال المصنف: «**حجة مطلقًا**».

ونقل عن بعض المتكلمين أنه ليس بحجة، وعزاه الإمام للحنفية[2]، والموجود في كتبهم: [المذهب أنه[3]] حجة لإبقاء ما

(١) «القواطع» (٢/ ٨٠٠).

(٢) انظر «المحصول» (٦/ ١٠٩).

(٣) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وفي ٢ و ٤: «المذهب الثالث أنه».

كان؛ لأنه ترجيح جانب الوجود في الموجود، وليس بحجة لإثبات أمر لم يكن، ولهذا في مسألة المفقود لا يرث ولا يورث منه، أما أنه لا يورث منه؛ لإبقاء ما كان على ما كان، والأصل الحياة، وأما أنه لا يرث؛ فباعتبار أنه لم يكن مالكًا لمال مورثه قبل هذه الحالة، والأصل دوامه، إذ في الحياة شك.

وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «**وقيل: في الدفع دون الرفع**» وهو حسن، وينبغي أن يخرج عندنا وجهًا مثله، فإنه لو بلغ مصلحًا لماله صالحًا في دينه ارتفع عنه الحجر، فلو عاد المفسق في الدين دون المال.. فقال ابن سريج: يحجر عليه كما يستدام به الحجر، وقال الجمهور: لا يحجر، ويخالف الاستدامة؛ لأن الحجر كان ثابتًا والأصل بقاؤه، وههنا يثبت الإطلاق والأصل بقاؤه، فلا يلزم من الاكتفاء بالفسق للاستصحاب الاكتفاء به لترك الاستصحاب.

ونظيره: إذا ظهر لبنت تسع لبن، فارتضع منه صغير.. حرم، ولا يحكم ببلوغها، قالوا: لأن احتمال البلوغ قائم، والرضاع كالنسب يكفي فيه الاحتمال.

والمذهب وجوب فطرة العبد الغائب المنقطع الخبر، ولا يجوز إعتاقه عن الكفارة.

وأشار بقوله: «**وقيل: بشرط أن لا يعارضه**» إلى أن شرط العمل بالأصل بالاتفاق أن لا يعارضه ظاهر، فإن عارضه فهي

قاعدة الأصل والظاهر المشهورة في الفقه، وللشافعي فيما إذا تعارض أصل وظاهر قولان في ترجيح أحدهما على الآخر، قال ابن عبد السلام في «**القواعد**» (٢/١٠٣): «لا من جهة كونه استصحابًا، بل لمرجح ينضم إليه من خارج»، ثم قيل: القولان يجريان دائمًا، وقيل: غالبًا، ثم قيل: الأصح الأخذ بالأصل دائمًا، وقيل: غالبًا، والأول هو الذي أطلق الرافعي ترجيحه في «باب الاجتهاد في الأواني» (١/ ٧٤-٧٥)، قال: «لأن الأصل أصدق وأضبط من الغالب الذي يختلف باختلاف الأزمان والأحوال، والنقل يعضده، فقد حمل النبي ﷺ أمامة في الصلاة، وكانت بحيث لا تحترز عن النجاسة». انتهى.

والتحقيق الأخذ بأقوى الظنين، فيترجح الأصل جزمًا إن عارضه احتمال مجرد، كاحتمال حدث لمن تيقن الطهر بمجرد مضي الزمان، وعلى الأصح إن استند الاحتمال إلى سبب ضعيف عام كثياب مدمني الخمر وطين الشوارع، ويرجح الظاهر جزمًا إن استند إلى سبب منصوب[1] شرعًا، كالشهادة تعارض الأصل - براءة الذمة -.

وقوله: «**وقيل: مطلقا**» أشار به[2] إلى أن القائلين بالظاهر الغالب اختلفوا، فقيل: يشترط السبب، وقيل: مطلقا، إلا أنه أطلق السبب،

(١) كلمة «منصوب» من ٤، وأشير إليه في هامش ٢ أيضًا، وفي ٢ و ٣: «منعوت».

(٢) كلمة «أشار به» من ٤، وأشير إليه في هامش ٢ أيضًا، وفي ٢ و ٣: «يشير».

وعلى الصحيح إن كان سببًا قويًّا خاصًّا، كحيوان يبول في ماء كثير ثم يوجد متغيرًا، فإن استند إلى سبب، كما لو رأى ظبية تبول في الماء الكثير، وكان بعيدًا عن الماء فانتهى إليه فوجده متغيرًا، وشك أنه تغير بالبول أو بغيره.. فنص الشافعي على أنه نجس، وتابعه الأصحاب إعمالًا للسبب الظاهر، ومثله: ما لو جرح صيدًا وغاب عنه فوجده ميتًا.. حل أكله على المشهور، وكذا لو جرح رجلاً ومات.. فإنه يضمنه، وإن جاز أن يموت بسبب آخر سواه، لأنه قد وجد سبب يمكن الإحالة عليه.

لكن يشكل على هذا ما لو جرح المحرم صيدًا، ثم غاب عنه، ثم وجده ميتًا، ولم يدر أمات بجراحته أم بحادث؟.. فهل يلزمه جزاء كامل أم أرش الجرح فقط؟، قولان، أظهرهما في زوائد «**الروضة**» (٣/ ١٦٢) الثاني، قلت: ونص عليه في «**الأم**» (٣/ ٥١٤-٥١٥)، فلم يعمل السبب الظاهر.

وما قال المصنف أنه الحق ذكره القفال في «**شرح التلخيص**» في هذه المسألة، أي: بول الظبية، فقال: «هذا إذا رأى الماء قبل بول الظبية عن قرب غير متغير، فإن لم يعهده أصلاً أو طال عهده به.. فهو طاهر عملاً بالأصل».

وذكر الجرجاني المعروف بالختن مثله في «**شرح التلخيص**» فقال: «هذا إذا تعقب التغيرُ البولَ، فإن لم يتعقبه بأن غاب عنه زمانًا ثم وجده متغيرًا لم يحكم عليه بالنجاسة، لأن إحالته على السبب الظاهر قد ضعف بطول الزمان.

(ص):

ولا يحتج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف خلافًا للمزني والصيرفي وابن سريج والآمدي.

(ش):

الرابعة من صور الاستصحاب: استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، وهو: أن يحصل الإجماع على حكم في حال، فيتغير الحال، ويقع الخلاف، فهل يستصحب حال الإجماع؟، هذا محل الخلاف بين أصحابنا، والأكثرون منهم الغزالي على أنه ليس بحجة[1]، وما نقله ابن الحاجب عنه بخلافه مردود[2].

قال أصحابنا: والقول به في موضع الخلاف يؤدي إلى التكافؤ؛ لأنه ما من أحد يستصحب حال الإجماع في موضع الخلاف إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع في مقابله، وبيانه: أن من قال في مسألة التيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل لأن أجمعنا على صحة صلاته ولا يبطل الإجماع إلا بدليل.. قيل له: أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الصلاة ولا يسقط إلا بدليل.

---

(١) انظر «المستصفى» (٢/ ٤١٢).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٤٨٩).

(ص):

فعرف أن الاستصحاب ثبوت أمر في الثاني لثبوته في الأول لفقدان ما يصلح للتغيير، أما ثبوته في الأول لثبوته في الثاني.. فـ«مقلوب»، وقد يقال فيه: لو لم يكن الثابت اليوم ثابتًا أمس لكان غير ثابت، فيقضي استصحاب أمس بأنه الآن غير ثابت، وليس كذلك، فدل على أنه الآن ثابت.

(ش):

علم مما سبق أن الاستصحاب ثبوت أمر في الثاني لثبوته في الأول لعدم وجدان ما يصلح أن يكون مغيرًا بعد البحث التام، وأما ثبوته في الأول لثبوته في الثاني.. فهو «**الاستصحاب المقلوب**»، كما إذا وقع النظر في هذا الكيل هل كان على عهد رسول الله ﷺ؟، فيقال: نعم؛ إذ الأصل موافقة الماضي للحال.

قال الشيخ الإمام: «ولم يقل الأصحاب به إلا في مسألة واحدة، فيمن اشترى شيئًا، وادعاه مدع وأخذه منه بحجة مطلقة، فقالوا: يثبت له الرجوع على البائع، بل لو باع المشتري أو وهبه وانتزع الثاني من المتهب أو المشتري منه كان للمشتري الأول الرجوع أيضًا، وهذا استصحاب للحال في الماضي، فإن البينة لا توجب الملك، ولكنها تظهره، فيجب أن يكون الملك سابقًا على إقامتها،

ويقدر له لحظة لطيفة، ومن المحتمل انتقال الملك من المشتري إلى المدعي، ولكنهم استصحبوا مقلوبًا، وهو عدم الانتقال منه»(١).

قلت: قالوا به في صور كثيرة بينتها في غير هذا الموضع(٢)، منها: لو قذفه فزنا المقذوف سقط الحد عن القاذف(٣).

وأشار بقوله: «**وقد يقال**» إلى أن الطريق في الاستصحاب المقلوب أن يقول: لو لم يكن الحكم الثابت الآن ثابتًا أمس لكان غير ثابت، إذ لا واسطة، وإن كان غير ثابت فيقضي الاستصحاب بأنه الآن غير ثابت، [لكنه ثابت(٤)]، فدل أنه كان ثابتًا أيضًا.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٥٠٤-٥٠٥) و«الإبهاج» (٦/٢٦١٣)، قال العراقي: «وعدم الرجوع وجه مشهور، وكان شيخنا الإمام البلقيني يرجحه ويقول: إنه الصواب المتعين، والمذهب الذي لا يجوز غيره، قال: وحكى القاضي حسين الأول عن الأصحاب، ثم قال: إنه في غاية الإشكال، وأنكر ذلك شيخنا وقال: نقله هذا عن الأصحاب لا يعرف في كتاب من كتب الأصحاب في الطريقين قبل القاضي ولا بعده، إلا في كلام الإمام والغزالي ومن تبعهما حكاية عن القاضي، قال: وهي طريقة غير مستقيمة جامعة لأمر محال، وهو أنه يأخذ النتاج والثمرة والزوائد المنفصلة كلها وهي قضية صحة البيع، ويرجع على البائع بالثمن وهو قضية فساد البيع، وهذا محال وخرق عظيم، وظواهر نصوص الشافعي وكلام الأصحاب يبطله، والله أعلم».

(٢) ذكرها في «البحر المحيط» (٦/٢٦).

(٣) قال العراقي: «لم يثبتوا زناه فيما تقدم، ولذلك لم يردوا شهادته السابقة، وإنما أسقطوا الحد للشبهة؛ لاحتمال أن افتضاحه متقدم السبب، والحدود تدرأ بالشبهات».

(٤) ما بين المعقوفتين من ٣ و ٤، وسقط من ٢.

(ص):

مسألة: [مطالبة النافي بالدليل]

لا يطالب النافي بالدليل إن ادعى علمًا ضروريًّا، وإلا.. فيطالب به على الأصح.

(ش):

النافي للشيء إن دل عليه أمر ضروري لم يطالب بالدليل؛ إذ الضروريات لا يذكر عليها الدليل، بل ينبه عليها، وإلا لكانت نظرية، وإن لم يكن ضروريًّا.. فاختلفوا فيه: **فذهب** الأكثرون إلى أنه يجب عليه الدليل مطلقًا كما في الإثبات، **وقيل**: لا يجب عليه مطلقًا، وعزاه المصنف في «شرح المختصر» (٤/ ٥٧٩) للظاهرية، والذي في كتاب «الإحكام» (١/ ٧٥) لابن حزم أن عليه الدليل، محتجًّا بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾، ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، **والثالث**: يجب في العقليات دون الشرعيات.

وأطلق الهندي حكاية الأقوال ثم قال[2]: «لا يتجه فيها الخلاف؛ لأنه إن أريد بالنافي من يدعي العلم أو الظن بالنفي..

(١) انظر الآية الأولى: البقرة: ١١١ والأنبياء: ٢٤ والنمل: ٦٤، والآية الثانية: البقرة: ٦٩ والأعراف: ٣٣.

(٢) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٩٧٨-٣٩٧٩).

فهذا يجب عليه الدليل؛ لأنه إذا لم يكن المنفِيُّ معلومًا بالضرورة - إذ الكلام مفروض فيه؛ إذ الضروري لا يستدل عليه -.. فإما أن يكون معلومًا بالنظر والاستدلال، أو مظنونًا بالنظر في العلامات والأمارات، وإلا استحال حصول العلم أو الظن، وعلى التقديرين يجب عليه ذكر ذلك كما في الإثبات، وإن أريد به من يدعى عدم علمه أو ظنه.. فهذا لا دليل عليه؛ لأنه يدعي جهله بالشيء، والجاهل بالشيء غير مطالب بالدليل على جهله».

[الأخذ بأقل ما قيل ودلالة الاقتران]

(ص):

ويجب الأخذ بأقل المقول، وقد مر.

(ش):

هذه المسألة قد مرت عند الإجماع السكوتي، فلم يحتج لشرحها، وإنما ذكرها هنا لئلا يتوهم أنه أهملها.

وكان ينبغي له أن ينبه على «**دلالة الاقتران**» أيضًا، فإنها من جملة أنواع الاستدلال، وقد مرت له في تعقب الاستثناء بالجمل.

[الأخذ بالأخف أو الأثقل]

(ص):

وهل يجب الأخذ بالأخف، أو الأثقل، أو لا يجب شيء؟.. أقوال.

(ش):

ذهب بعضهم إلى أن من جملة طرق الاستدلال الأخذ بأخف القولين، وأنه واجب على المكلف كما قيل هناك: يجب الأخذ بأقل ما قيل؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، ويرجع حاصل هذا إلى أن الأصل في الملاذ الإذن والمضار المنع؛ إذ الأخف فيهما هو ذلك.

وذهب بعضهم إلى أن الأخذ بأثقل القولين واجب، كما قيل هناك يجب بالأكثر؛ لأنه أكثر ثوابًا، فكان المصير إليه واجبًا، لقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨ والمائدة: ٤٨].

ومنهم من لم يوجب الأخذ بشيء.

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٣٤٠-٢٣٤١) من حديث عبادة بن الصامت وابن عباس رضي الله عنهم، وفي أسانيده مقال وكلام طويل، وقد صححه الألباني في «الإرواء» (٣/٤٠٨).

واعلم أن هذه المسألة قد تكون في المذاهب، وقد تكون بين أقوال الرواة، وقد تكون بين الاحتمالات التي تتعارض أماراتها.

(ص):

مسألة: [تعبد النبي بشرع]

اختلفوا هل كان المصطفى ﷺ متعبَّدًا قبل النبوة بشرع؟، واختلف المثبت.. فقيل: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، وما ثبت أنه شرع، أقوال، والمختار الوقف تأصيلاً وتفريعًا، وبعد النبوة المنع.

(ش):

في المسألة بحثان:

أحدهما: فيما كان النبي ﷺ عليه قبل أن يبعث برسالته.

قال إمام الحرمين[1]: «وهذا يرجع فائدته إلى ما يجري مجرى التواريخ».

وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب:

أحدها: أنه كان قبل النبوة متعبَّدًا بشرع، واختاره ابن الحاجب والبيضاوي[2]، وضبط المصنف بخطه «متعبَّدًا» بفتح الباء، وعلى هذا.. **فقيل**: كان على شريعة آدم، **وقيل**: نوح، **وقيل**: إبراهيم،

(١) «البرهان» (١/٥٠٦-٥٠٧، ف: ٤١٧).

(٢) انظر «الإبهاج» (٥/١٧٨٩) و«رفع الحاجب» (٤/٥٠٦).

وقيل: موسى، **وقيل**: عيسى، **وقال بعضهم**: ما ثبت أنه شرع من غير تخصيص.

والثاني: لم يكن قبل البعثة متعبَّدًا بشيء أصلاً، ونقله القاضي عن جمهور المتكلمين(١)، واختلف القائلون به هل انتفى ذلك عقلاً لما فيه من التنفير عنه، أو نقلاً وعزاه القاضي عياض لحذاق أهل السنة؛ فإنه لو كان لنقل ولتداولته الألسنة(٢).

والثالث: الوقف، وبه قال إمام الحرمين والغزالي والآمدي(٣)، وهو المختار.

وقد اعتمد القاضي على ما ذهب إليه أنه لم يقع، ولكنه غير ممتنع عقلاً، فإنه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره لها لما بعثه نبيًّا، ولتحدث بذلك أحد في زمانه وبعده، وعارض ذلك إمام الحرمين بأنه لو لم يكن على دين أصلاً لنقل، فإن ذلك أبدع وأبعد عن المعتاد مما ذكره القاضي، قال: «فقد تعارض الأمران، والوجه

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٢/ ٢٥٩).

(٢) هكذا عزاه في النسخ إلى القاضي عياض، وكذلك هو في «الفوائد السنية» (٥/ ٢١٠٢)، ولم أطلع عليه في كلامه، وهو عند القاضي الباقلاني كما في «التلخيص»، وإليه عزاه المصنف في «الإبهاج» (٥/ ١٧٩٠)، ويؤيده كلام الشارح في «البحر المحيط» (٦/ ٤٠).

(٣) سيأتي النقل عن إمام الحرمين، وانظر «المستصفى» للغزالي (٢/ ٤٣٥) و«الإحكام» للآمدي (٤/ ١٦٩).

أن يقال: كانت العادة انخرقت لرسول الله ﷺ في أمور، منها: انصراف همم الناس عن أمر دينه والبحث عنه»[١].

ولا يخفى أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو بالنسبة للفروع التي تختلف فيها الشرائع، أما ما اتفقوا عليه كالتوحيد.. فلا شك في حصوله للكل قبل النبوة.

الثاني: في أنه ﷺ هل تعبد بعد النبوة بشرع من قبله.

والخلاف هنا مع من لم ينفه فيما قبله، وأما من نفاه قبل النبوة.. فقد نفاه بعدها بطريق أولى.

وقد ذهب الأكثرون منا والمعتزلة إلى أنه لم يكن متعبدًا بشرع أصلاً، ثم افترقوا.. فقالت المعتزلة: إن التعبد غير جائز عقلاً؛ لتضمنه نقيضه في شرعنا، وقال آخرون: العقل لا يحيله، ولكنه ممنوع شرعًا، واختاره الإمام والآمدي[٢]، [وهو نظير الخلاف في التي قبلها[٣]].

---

(١) انظر «البرهان» (١/٥٠٨-٥٠٩، ف: ٤٢٢-٤٢٣).

(٢) انظر «المحصول» (٣/٢٦٥) و«الإحكام» (٤/١٧٢).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٤، وألحق في هامش ٢ وعليها علامة التصحيح، وهو في سواد ٢ و ٣ بعد قوله: «الثاني - وهو نظير الخلاف في التي قبلها -: في أنه...».

وقالت طائفة: كان متعبدًا بما لم ينسخ من شرع من قبله، على معنى أنه موافق لا متابع، واختاره ابن الحاجب[١].

قال إمام الحرمين[٢]: «وللشافعي ميل إلى هذا، وبنى عليه أصلاً من أصوله في «كتاب الأطعمة»، وتابعه معظم أصحابه».

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/٥٠٩).

(٢) «البرهان» (١/٥٠٣، ف: ٤١١).

(ص):

مسألة: [المنافع والمضار]

حكم المنافع والمضار قبل الشرع مرَّ، وبعده.. الصحيح: أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل، قال الشيخ الإمام: إلا أموالنا؛ لقوله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام».

(ش):

حكم المنافع والمضار فيما قبل الشرع مر في أول الكتاب عند قوله: «ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده»، والكلام الآن فيما بعد ورود الشرع.

والأصل في المنافع الإذن وفي المضار التحريم خلافًا لبعضهم، لنا: قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ذكره في معرض الامتنان، فلو لم يجز لم يمتن به، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار».

وأطلق الجمهور أن الأصل في المنافع الإباحة، قال والد المصنف[(١)]: «ولك أن تقول: الأموال من جملة المنافع، والظاهر

(١) انظر السياق عند المصنف في «الإبهاج» (٦/٢٦٠٧) إلا أنه لم يصرح فيه بنسبته لوالده، وقد يستنبط هذا المعني من كلام السبكي في «الفتاوى» (٢/٥١٢-٥١٣).

أن الأصل فيها التحريم؛ لقوله ﷺ: «**إن دماءكم وأموالكم...**» الحديث، وهو أخص من الدلائل المتقدمة التي استدلوا [بها[(١)]] على الإباحة، فيكون قاضيًا عليها، إلا أنه أصل طارئ على أصل سابق، فإن المال من حيث كونه من المنافع الأصل فيه الإباحة بالدلائل السابقة، ومن خصوصيته الأصل فيه التحريم بهذا الحديث»[(٢)].

---

(١) زيادة من «الإبهاج» و«الغيث» يقتضيها السياق، وليست في النسخ ٢ و ٣ و ٤.

(٢) قال العراقي: «في هذا الكلام نظر، والدعوى عامة، والدليل خاص، فإنه ادعى أن الأصل في الأموال التحريم، والدليل الذي ذكره خاص بالأموال المختصة، فإذا وجدنا مباحا في البرية أو غيرها فليس في الحديث ما يدل على تحريمه، وكون المال الذي تعلق به حق الغير حراما لا ينافي كون الأصل في الأموال الإباحة؛ لأن ذلك إنما حرم لعارض، وهو تعلق حق الغير، وذلك لا ينافي أن الأصل فيها الإباحة، والله أعلم».

(ص):

مسألة: [الاستحسان]

الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكره الباقون، وفُسِّر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته، ورُدَّ بأنه إن تحقق فمعتبر، وبعدول عن قياس إلى أقوى، ولا خلاف فيه، أو عن الدليل إلى العادة، ورُدَّ بأنه إن ثبت أنها حق.. فقد قام دليلها، وإلا.. ردت، فإن تحقق استحسان مختلف فيه.. فمن قال به فقد شرع.

(ش):

حكايته القول به عن أبي حنيفة خاصة يقدح في حكاية ابن الحاجب له عن الحنابلة أيضًا[1].

وذكر أبو الخطاب الحنبلي قول أحمد: «أصحاب أبو حنيفة إذا قالوا شيئًا خلاف القياس قالوا: نستحسن هذا وندع القياس، فيدعون ما يزعمون أنه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه»، قال أبو الخطاب: «وعندي أنه أنكر عليهم الاستحسان من غير دليل، فلو كان عن دليل لم ينكره، لأنه

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٥٢٠).

حق، وهو معنى قوله: «أنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه»، أي: أنا أترك القياس بالخبر، وهو الاستحسان بالدليل»[(١)].

وقال القاضي عبد الوهاب: «ليس بمنصوص عن مالك، إلا أن كتب أصحابنا مملوءة من ذكره، والقول به نص عليه ابن القاسم وأشهب وغيرهما». انتهى[(٢)].

ولا بد أولًا من تبيين المراد بالاستحسان، وذكر المصنف ثلاث مقالات لهم:

الأولى: أنه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر أن يفوه به، ورده ابن الحاجب بأنه إن لم يتحقق كونه دليلاً فمردود اتفاقًا، وإن تحقق.. فمعتبر اتفاقًا[(٣)]، ورده البيضاوي بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه عن فاسده، فإن ما ينقدح في نفس المجتهد قد يكون وهمًا لا عبرة به[(٤)].

الثانية: أنه عدول عن قياس إلى قياس أقوى، ولا خلاف فيه، أي: إن أقوى القياس معمول به عند التعارض.

---

(١) انظر «التمهيد» لأبي الخطاب (٤/ ٨٩-٩٠).

(٢) وذكر أبو الوليد الباجي في «**إحكام الفصول**» (٢/ ٥٦٤) عن محمد بن خويز منداد أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك القول بأقوى الدليلين.

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٥٢٢).

(٤) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٦٥٩-٢٦٦٠).

الثالثة: أنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، كدخول الحمام من غير تقدير الماء، وشرب الماء من السقاء، ورد بأن العادة إن ثبت جريانها بذلك في زمنه عليه الصلاة والسلام.. فهو ثابت بالسنة، أو في زمانهم من غير إنكار.. فهو إجماع، وإلا.. فهو مردود.

وظهر بهذا أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، فإن تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرَّع، وهو بتشديد الراء، أي: لو جاز أن يستحسن بغير دليل لكان هذا نصب شريعة على خلاف ما أمر الله به ورسوله؛ لأنه لا دليل عليه يوجب تركه[1].

(ص):

أما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والحط في الكتابة ونحوها.. فليس منه.

(ش):

هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن الشافعي استحسن في مسائل كثيرة، وجوابه يعلم مما سبق، وأن الخلاف لفظي راجع إلى معنى التسمية، وأن المنكر عند أصحابنا إنما هو جعل الاستحسان

(١) قال العراقي: «لا معنى لجزمه بتشديد الراء في قوله: «فقد شرع»، والذي أحفظه بالتخفيف، ويقال في نصب الشريعة «شرع» بالتخفيف، قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] الآية، والله أعلم».

أصلاً من أصول الشريعة مغايرًا لسائر الأدلة، أما استعمال لفظ الاستحسان مع موافقة الدليل.. فلا ينكر، فقد قال الشافعي: «أستحسن التحليف على المصحف»، و«أستحسن أن يترك للمكاتب شيء من نجوم الكتابة»، و«حسن أن يضع أصبعيه في صماخي أذنيه إذا أذن»، واستحسن في المتعة ثلاثين درهمًا، ونحو ذلك، فلم يرد الشافعي أن دليل هذه الأمور الاستحسان، ألا ترى أنه لم يوجب التحليف ولا الحط، وإنما استحسن ذلك لمآخذ فقهية، لا من الاستحسان المجرد، كيف والشافعي من أشد المنكرين للاستحسان؟، وقال: «من استحسن فقد شرع»(١).

هذا حاصل ما أجاب به الأصحاب، لكن رأيت في «**سنن الشافعي**» وقد ذكر خيار الشفعة ثلاثًا: وقال الشافعي: «قلت: هذا استحسان مني، ليس بأصل»، ولا بد من تأويله(٢).

---

(١) هذه العبارة اشتهر في كتب الأصول عزوه إلى الشافعي، ونسبها إليه في «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٣١٠)، ولم أجده بنصه في كتب الشافعي، وله كتاب «إبطال الاستحسان»، وقال في «باب الاستحسان» من «الرسالة» (٥٠٧، ف: ١٤٦٤): «إنما الاستحسان تلذذ».

(٢) قال الشارح في «البحر المحيط» (٦/ ٩٦): «المشكل فيه قوله: «وليس بأصل»، وينبغي تأويله على أن المراد: ليس بأصل خاص يدل عليه، لا نفي الدليل البتة».

(ص):

مسألة: [قول الصحابي[1]]

قول الصحابي على الصحابي غير حجة اتفاقًا، وكذا على غيره، قال الشيخ الإمام: إلا في التعبدي، وفي تقليده قولان؛ لارتفاع الثقة [بمعرفة مذهبه[2]] إذ لم يدون.

(ش):

مذهب الصحابي المجتهد ليس حجة على صحابي آخر اتفاقًا، سواء كان مجتهدًا أم لا، أما إن كان.. فواضح، وأما إن لم يكن.. فوظيفته التقليد، وليس قول المجتهد حجة في نفسه.

وإنما لم يقل المصنف: «مذهب الصحابي العالم» كما قيده بعض الحنابلة؛ لأن العامي لا قول له، لأنه صادر عن غير نظر.

ونقله الاتفاق تابع فيه ابن الحاجب وغيره[3]، لكن الشيخ أبا إسحاق في «اللمع» (١٩٥) قال: «إذا اختلفوا على قولين.. ينبني

(١) انظر شرح المسألة في «منع الموانع» (٤٣٦-٤٦٣)، وقد استفاد منه الشارح كثيرًا.

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٤ وبعض نسخ «الغيث»، وكذلك هو في الشرح كما سيأتي، وفي و«منع الموانع» (٤٣٧): «بمذهبه».

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٤/٥١٣).

على القولين في أنه حجة أم لا، فإن قلنا: ليس بحجة.. لم يكن قول بعضهم حجة على بعض، ولم يجز تقليد واحد منهما، بل يرجع إلى الدليل، وإن قلنا: إنه حجة.. فهما دليلان تعارضا، يرجح أحدهما على الآخر بكثرة العدد من أحد الجانبين، أو يكون فيه إمام». انتهى[١].

وأما قول الصحابي هل يكون حجة على غير الصحابي؟، اختلفوا فيه، وللشافعي وأحمد قولان، والجديد: أنه ليس بحجة، وادعى الشيخ الإمام أن الشافعي يستثني من قوله في الجديد ليس بحجة الأمر التعبدي الذي لا مجال للقياس فيه، قال: «لأن الشافعي قال في «**اختلاف الحديث**»: «روي عن علي رضي الله عنه أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات، ولو ثبت ذلك عن علي قلت به، فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه فعله توقيفًا»، هذا كلام الشافعي، وذكر الأصوليون هذا من تفاريع القديم، والظاهر أنه حجة قديمًا وجديدًا، لأنه يفيد ظنًّا لا معارض له»[٢].

---

(١) قال العراقي: «كذا نكت به الشارح على نقل الاتفاق، وليس فيه تصريح بأنهما كدليلين تعارضا في حق الصحابة، وإنما ذلك في حق من بعدهم».

(٢) الظاهر أن الشارح أخذ هذا الكلام عن المصنف في «رفع الحاجب» (٤/٥١٨) نقلا عن والده، ونحوه بأوسع منه في «منع الموانع» (٤٥١-٤٥٤) وقد وافق والد المصنف في ذلك العلائي كما في «إجمال الإصابة في أقوال الصحابة» (٤١-٤٢)، وفيه تحرير لا بد منه، فأقول:
أصل هذا الكلام للغزالي في «المستصفى» (٢/٤٦٣) حيث ذكر من تفاريع

القول القديم في تقليد الصحابي أن الشافعي قال في «كتاب اختلاف الحديث»: «إنه روي عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات، قال: لو ثبت ذلك عن علي لقلت به، وهذا؛ لأنه رأى أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف إذ لا مجال للقياس فيه».

وقد ورد على هذا الكلام انتقادات:

منها: نقله من «كتاب اختلاف الحديث»، وقد سلمه له الشيخ الإمام والعلائي، وتابعه كذلك الإسنوي في «التمهيد» (٤٩٩) وقال: «هذا كلام الشافعي في «اختلاف الحديث» ومنه نقلت»، وذكر البرماوي في «الفوائد السنية» (٥/٢١٠٧-٢١٠٨) عن بعض العصريين رده عليهم، قال: «وقد استوعبت عدة نسخ من كتاب «اختلاف الحديث» فلم أجد فيه ذلك».

قال: «نعم، في كتاب «اختلاف علي وابن مسعود» في «الصلاة في الزلزلة» [«الأم» (٨/٤١٢)] قال الشافعي: (عباد عن عاصم الأحول عن قزعة عن علي أنه صلى في زلزلة ست ركعات في أربع سجدات، خمس ركعات وسجدتين في ركعة، وركعة وسجدتين في ركعة)، ولسنا نقول بهذا، لا نصلي في شيء من الآيات إلا في كسوف الشمس والقمر، ولو ثبت هذا الحديث عندنا عن علي لقلنا به، وهم يثبتونه ولا يأخذون به ويقولون: يصلى ركعتين في الزلزلة في كل ركعة ركعة».

ومنها: جعله من تفاريع القديم مع نقله من «اختلاف الحديث» وهو «من كتب الشافعي الجديدة بمصر رواه عنه الربيع بن سليمان» كما قال الشيخ الإمام والعلائي، ووافقهما على ذلك الشارح في «البحر المحيط» (٦/٦٣) وقال بأنه من الكتب الجديدة قطعًا.

قلت: والكلام في كتاب «اختلاف علي وابن مسعود» كالكلام في «اختلاف الحديث»، فهو أيضًا من رواية الربيع عنه، وقد رأيت أن مضمونه يوافق ما نقله الغزالي عن «اختلاف الحديث» في محل الشاهد.

وبناء عليه قال الشيخ الإمام بأنه «ينبغي أن يكون هذا حجة قديمًا وجديدًا؛ لأنه يفيد ظنًّا لا معارض له»، يشير بذلك إلى قول الصحابي في الأمر التعبدي.

وقال العلائي أن «هذا من الشافعي بناء على مطلق القول بأن قول الصحابي حجة».

قلت: ولا نقل عند المصنف ووالده في ذلك، وقد جزم به ابن الصباغ في «كتاب الإيمان» من كتابه المسمى بـ«**الكامل**» - بالكاف - والإمام في «**المحصول**» في «باب الأخبار» (٤/ ٤٤٩)[١].

وإذا قلنا إنه ليس بحجة.. فهل يجوز للمجتهد تقليده؟، ينبني على أنه هل يجوز للمجتهد تقليد المجتهد، فإن جوزناه مطلقًا.. فتقليد الصحابي أولى، وإن منعناه.. ففي تقليد الصحابي ثلاثة أقوال للشافعي، الجديد: أنه لا يجوز مطلقًا، والثاني: يجوز، والثالث وهو قديم: إن انتشر جاز وإلا فلا.

وأما غير المجتهد من العامة.. فهل يجوز لهم تقليده؟، وهو مراد المصنف، فيه خلاف حكاه إمام الحرمين وقال: «إن المحققين على الامتناع، وليس هذا لأنهم دون المجتهدين غير الصحابة، فهم أجل قدرًا، بل لأن مذاهبهم لا يوثق بها، فإنها لم تثبت حق الثبوت كما ثبتت مذاهب الأئمة الذين هم أتباع»[٢].

---

(١) هذا من الشارح انتقاد للمصنف ووالده فيما ظناه تفقهًا، وموافقة لهما في الحكم، وقد صرح بذلك في «البحر المحيط» (٦/ ٦٣)، قال: «وعلى هذا ينزل كل ما وقع في الجديد من التصريح فيه بالتقليد»، لكن انتقده في ذلك صاحباه العراقي والبرماوي، قال العراقي: «ليس هذا عملا بقول الصحابي، وإنما هو تحسين للظن به في أنه لا يقول مثل ذلك إلا توقيفا، فهو مرفوع حكما، وهو نظير ما اشتهر من أن قول الصحابي فيما لا مجال للاجتهاد فيه مرفوع حكما؛ لحمله على أنه سمعه من النبي ﷺ، فذاك في القول وهذا في الفعل، والله أعلم»، ونحوه عند البرماوي في «الفوائد السنية» (٥/ ٢١٠٨).

(٢) انظر «البرهان» (٢/ ١١٤٦، ف: ١١٧٣)، وله هذا المعنى في «الغياثي» (٤١٠-٤١١، ف: ٥٩٧) و«مغيث الخلق» (١٦-١٨).

وبهذا جزم ابن الصلاح في «كتاب الفتيا» (١٦٢-١٦٣) وزاد أنه لا يقلد التابعين أيضًا، ولا غيرهم ممن لم يدون مذهبه، وأن التقليد يتعين للأئمة الأربعة دون غيرهم؛ لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها، وأما غيرهم فنقلت عنهم الفتاوى مجردة، فلعل لها مكملاً أو مقيدًا أو مخصصًا لو انبسط كلام قائله لظهر خلاف ما يبدو منه، بخلاف هؤلاء الأربعة[1].

فامتناع التقليد إذًا لتعذر نقل حقيقة مذهبهم.

وذهب غيرهم إلى أنهم يقلدون؛ لأنهم قد نالوا رتبة الاجتهاد، وهم بالصحبة يزدادون رفعة.

قال المصنف[2]: «وهذا هو الصحيح عندي، غير أني أقول: لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة، بل إن تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم.. جاز تقليده وفاقًا، وإلا.. فلا؛ لا لكونه لا يقلد، بل لأن مذهبه لم يثبت حق الثبوت»[3].

---

(١) زاد المصنف في «منع الموانع» (٤٤١-٤٤٢) على الأربعة: الأوزاعي، وسفيان، وإسحاق، ودواد على خلاف في داود، قال: «لأن هؤلاء ذوو الأتباع، ولأبي ثور أتباع قليلون جدًّا».

(٢) «منع الموانع» (٤٥٠-٤٥١).

(٣) قال العراقي: «المراد بكونها لم تثبت حق الثبوت؛ أنه قد يكون للقول شرط لم نعرفه أو محمول على حالة، وإن ثبت أصل القول».

قلت: الخلاف يتحقق من وجه آخر ذكره ابن برهان في «**الأوسط**» فقال: «تقليد الصحابة مبني على جواز الانتقال في المذاهب، فمن منعه.. منع تقليدهم؛ لأن فتاويهم لا يقدر على استحضارها في كل واقعة».

وإلى العلة الأولى أشار المصنف بقوله: «**لارتفاع الثقة بمعرفة مذهبه إذ لم يدون**»، والمأخذ الذي ذكره ابن برهان للمنع حسن أيضًا.

وما ذكره في هاتين المسألتين - أعني: الحجة والتقليد - قد صرح به الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم وأفردوا لكل حكم مسألة، فتوهم صاحب «**الحاصل**» خلاف ذلك وخلط مسألة بمسألة، وتابعه عليه البيضاوي فوقع في الغلط، ولا يلزم من كون قوله غير حجة أن لا يقلد، ألا ترى إلى المجتهدين غيرهم، فإنهم يُقلَّدون وليست أقوالهم حجة[1].

(ص):

وقيل: حجة فوق القياس، فإن اختلف صحابيان.. فكدليلين، وقيل: دونه، وفي تخصيصه العموم قولان، وقيل: حجة إن انتشر، وقيل: إن خالف القياس، وقيل: إن انضم إليه قياس تقريب، وقيل: قول الشيخين فقط، وقيل: الخلفاء الأربعة، وعن الشافعي: إلا عليًّا.

(١) انظر «التمهيد» للإسنوي (٥٠١) و«منع الموانع» (٤٣٩).

(ش):

يخرج مما سبق ثلاثة أقوال: **أحدها**: أنه غير حجة مطلقًا، **والثاني**: غير حجة إلا في التعبدي، **والثالث**: غير حجة ولكن يصلح للتقليد.

والرابع عن القديم: أنه حجة مطلقًا يقدم على القياس، وهو قول مالك وأكثر الحنفية.

وعلى هذا فإن اختلف صحابيان.. كان كدليلين تعارضا، فيرجح أحدهما بدليل[1].

والخامس: حجة دون القياس، وعلى هذا ففي تخصيص العموم به وجهان حكاهما الرافعي في «الأقضية» **(١٢/ ٤٧٥)** بلا ترجيح، **أحدهما**: الجواز؛ لأنه حجة شرعية، **والثاني**: المنع؛ لأنه محجوج بالعموم، وقد كانت الصحابة يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم.

قال المصنف: وهذه المسألة غير التي سبقت في «باب التخصيص» حيث قلنا: «**إن العام لا يخص بمذهب الراوي، ولو كان صحابيًّا**»، أي: سواء كان قوله حجة أو لا، والمذكور هنا:

---

(١) تعقب العراقي المصنف والشارح بأن هذا التفريع ينبغي جريانه سواء قلنا أنه فوق القياس أو دونه، ولا يخص بها إذا قلنا أنه فوقه.

أنا إن فرعنا على أن قوله حجة دون القياس ففي التخصيص به قولان، وهذا سواء كان الصحابي راويًا أم لا[١].

قلت: لكن قوله في الأولى: لا يخص به سواء كان قوله حجة أم لا.. فيه نظر، فإن الشيخ أبا إسحاق وغيره قالوا هناك: إن قلنا: قوله ليس بحجة.. امتنع التخصيص به قطعًا، وإن قلنا: حجة.. ففي التخصيص به وجهان[٢].

وإنما جعل المصنف الوجهين مفرعين على القول بأنه حجة دون القياس - وإن أطلقهما مرة -؛ لأنهما لو كانا مفرعين على أنه حجة فوق القياس.. لم يجز خلاف عندنا في التخصيص به، وإذا قطع الشافعي وغيره من الأئمة قولهم بجواز التخصيص بالقياس فلئن يخص بما فوقه أولى.

والسادس: إن انتشر ولم يخالف فهو حجة، ونقله الأصوليون عن القديم أيضًا، لكن قال ابن الصباغ في «**العدة**»: «إنما احتج الشافعي بقول عثمان في الجديد في مسألة البراءة من العيوب؛ لأن مذهبه أنه إذا انتشر ولم يظهر له مخالف كان حجة». انتهى.

واعترض الغزالي وقال: «السكوتي ليس بقول، فأي فرق بين أن ينتشر أو لا»[٣].

---

(١) «منع الموانع» (٤٣٩).

(٢) انظر «اللمع» (٩٠ و ١٩٥).

(٣) انظر «المستصفى» (٢/ ٤٦٤)، وقوله: «السكوتي» كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي «المستصفى» و«الغيث»: «السكوت».

قال الهندي: «(والعجب منه، فإنه تمسك بمثل هذا الإجماع في القطع على أن خبر الواحد والقياس حجة)، ولعله إنما قال ذلك لاعتقاده أن حجته لو قيل بها ليس على طريق الإجماع، بل بغيره، وهو الحق، وحينئذ فلا يكون لسكوت الغير في حجيته مدخل»[1].

والسابع: إن خالف القياس كان حجة، وإلا فلا، وقال ابن برهان في «**الوجيز**»: «إنه الحق البين، وأن نصوص الشافعي تدل عليه»[2].

والثامن: حجة إن انضم إليه قياس التقريب، حكاه الماوردي قولًا للشافعي[3].

والتاسع: قول الشيخين أبو بكر وعمر حجة دون غيرهما.

والعاشر: قول الخلفاء الأربعة حجة دون غيرهم.

وإذا تأملت هذه المذاهب عرفت أن بعضها ينظر إلى القائلين كهذا وما قبله، وبعضها إلى صفة القول كالثلاثة التي قبلها.

والحادي عشر: قول الخلفاء الأربعة إلا عليًّا، وهذا أخذوه من قول الشافعي في «**الرسالة القديمة**» أن الصحابة إذا اختلفوا،

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٩٩٤-٣٩٩٥)، والكلام بين القوسين إنما حكاه الهندي عن الإمام في «المحصول» (٦/ ١٣٥).

(٢) انظر «الوصول إلى الأصول» (٢/ ٣٧٥).

(٣) انظر «الحاوي» (١/ ٣١ و ٥/ ٢٧٣).

وفي أحد الطرفين أبو بكر أو عمر أو عثمان.. رجح، ولم يذكر عليًّا، فاختلف أصحابنا على ثلاثة أوجه حكاها القفال في أول «**شرح التلخيص**»:

أحدها: أن حكمه حكمهم، وإنما تركه اختصارًا أو اكتفاء بذكر الأكثر، وهذا ما اختاره ابن القاص فقال: قاله - يعني: الشافعي - في أبي بكر وعمر وعثمان نصًّا، وقلته في عليّ تخريجًا.

والثاني: إنما لم يذكره لأنه كان يرمى بالتشيع، فأراد نفي الريبة عن نفسه، وهذا ساقط.

والثالث وصححه القفال وجماعة: أنه إنما لم يذكره لأنه ليس في قوله من القوة والحجة كما في قولهم، وليس ذلك لتقصير في قوته الاجتهادية، معاذ الله، بل قالوا: وسبب ذلك أن الصحابة كانوا كثيرين إذ ذاك، وكانت الخلفاء الثلاثة يستشيرونهم، كما فعل أبو بكر في مسألة الجدة، وعمر في الطاعون، وغير ذلك، فكان قول كل منهم كقول أكثر الصحابة، ولما آل الأمر إلى علي خرج إلى الكوفة، ومات خلق من الصحابة، فلم يكن قوله كقولهم لهذا المعنى، لا لنقصان فيه كرم الله وجهه ورضي عنه.

وهذا حاصل ما حكاه المصنف هنا من الأقوال في هذه المسألة، وإذا نظرت كلامه فيما سيأتي في «باب التراجيح» حيث قال: «**وثالثها في موافق الصحابي إن كان حيث ميزه النص كزيد...**»

إلى آخره.. يجتمع أقوال أخر:

أحدها: أنه غير حجة ولا ترجيح به.

وثانيها: غير حجة ولكن يصلح للترجيح.

وثالثها: غير حجة ولا ترجيح فيه إلا أن يكون أحد الأربعة فيرجح به فقط.

رابعها: يرجح بمن ميزه نص.

(ص):

أما وفاق الشافعي زيدًا في الفرائض.. فلدليل، لا تقليدًا.

(ش):

لما بين أن الصحيح في المذاهب أن قول الصحابي لا يحتج به استشعر سؤالًا، وهو أن الشافعي نظر في مواضع اختلاف الصحابة في الفرائض، واختار مذهب زيد، حتى تردد قوله حيث ترددت الرواية عن زيد.

وأجاب بأن ذلك لم يكن تقليدًا، ولكن رجح عنده مذهبه من وجهين: أحدهما: قول النبي ﷺ: «**أفرضكم زيد**»(١)، والثاني:

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٧٩١) وابن ماجه (١٥٤) من حديث أبي قلابة عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب،**

قال القفال: «ما تكلم أحد من الصحابة في الفرائض إلا وقد وجد له قول في بعض المسائل هجره الناس بالاتفاق إلا زيدًا، فإنه لم يقل بقول مهجور بالاتفاق، وذلك يقتضي الترجيح كالعمومين إذا وردا وقد خص أحدهما بالاتفاق دون الثاني كان الثاني أولى».

واعترض الرافعي رحمه الله بأنه إن رجح عنده مذهب زيد لدليل.. فهو اجتهاد وافق اجتهاده، وإن لم يكن عن دليل.. لم يخرج عن كونه تقليدًا، والجواب: أنه لم يذهب إلى ما صار إليه إلا عن دليل، لكنه استأنس بما ترجح عنده من مذهب زيد، وربما ترك به القياس الجلي في بعض الصور وعضد قوله بالقياس الخفي، كما نقول في قول الواحد من الصحابة إذا اشتهر ولم يعرف له مخالف، فباعتبار الاستئناس.. قيل: إنه أخذ بمذهب زيد، وباعتبار الاحتجاج.. قيل: إنه لم يقلده[1].

وأفرضهم زيد بن ثابت، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، ألا وإن لكل أمة أمينا، وإن أمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح»، قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وأخرجه الترمذي كذلك من طريق سفيان بن وكيع قال: حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن داود العطار عن معمر عن قتادة عن أنس بن مالك، ثم قال: «هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث قتادة إلا من هذا الوجه»، قال: «والمشهور حديث أبي قلابة».

(١) انظر «العزيز شرح الوجيز» (٦/ ٤٤٤).
ولوالد المصنف تحقيق جيد في هذه المسألة، حيث جعلها على ثلاث مراتب:
أحدها: تقليده كما يقلد العامي عالمًا، قال: «وهذا ليس بواقع، معاذ الله!».
والثانية: أن يوافق اجتهاده اجتهاد زيد في كل مسألة، مع ما ترجح عنده من

واعلم أن الشافعي صرح في مواضع كثيرة من كتبه الجديدة بتقليد الصحابة[١]، فقال في «الأم» (٥/ ٥٨١) في قتال المشركين: «وكل من يحبس نفسه بالترهيب[٢] تركنا قتله اتباعًا لأبي بكر يرحمه الله»، ثم قال: «وإنما قلنا هذا اتباعًا لا قياسًا».

وقال في «**البويطي**» (١٠٤٣، ف: ٣٦٥٢): «لا يحل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله ﷺ أو خبر عن أصحابه أو عن واحد من أصحابه أو إجماع العلماء» هذا لفظه.

حال زيد في الفرائض، وذلك مما يقوي به اجتهاده، قال: «وهذا هو الذي نظنه بالشافعي».

والثالثة: أن يقصر الدليل في بعض المسائل، بحيث لو انفرد لم ينهض، فيعضده قول زيد فينهض؛ لما علم من شهادة رسول الله ﷺ لزيد، قال: «فهذا قد يسمى تقليدًا؛ إذ قد يسمى الأخذ بقول الصحابي إذا عضده دليل خفي تقليدًا، كما قال الشافعي في البراءة من العيوب: قلته تقليدًا لعثمان، ففي مذهب زيد أولى؛ لشهادة النبي ﷺ له، فبان أنه حقيقةَ الاجتهاد، وإن سمي تقليدًا».

ذكره المصنف عنه في «رفع الحاجب» (٤/ ٥١٧-٥١٨) وفي مطبوعته تحريف كثير أصلحته بواسطة الفوائد السنية للبرماوي (٥/ ٢١١٧-٢١١٨).

(١) وقد أورد جملة منها العلائي في «إجمال الإصابة» (٣٧-٤٢).

(٢) كلمة «بالترهيب» كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، وفي «الأم»: «بالترهب».

(ص):

[الإلهام]

الإلهام: إيقاع شيء في القلب[١]، يثلج له الصدر، يخص به الله تعالى بعض أصفيائه، وليس بحجة؛ لعدم ثقة من ليس معصومًا بخواطره خلافًا لبعض الصوفية.

(ش):

معنى «**يثلج**»: يطمئن، وهو بضم اللام، وفتحها لغة ذكرها الجوهري، ويقال في ماضيه بفتح اللام وكسرها على اللغتين.

ذكر الإلهام في هذا الباب لم يفعله أصحابنا، إنما ذكره الحنفية، منهم أبو زيد[٢]، وقد نقل ابن السمعاني كلامه في «**القواطع**» (**١٢٤٥-١٢٣٧/٣**).

قال أبو زيد: «الإلهام ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة».

قال: «والذي عليه جمهور العلماء أنه جُبار[٣] لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح له عمله بغير علم.

---

(١) كلمة «القلب» كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «الصدر».

(٢) انظر «تقويم الأدلة» (٣٩٢-٣٩٩).

(٣) كلمة «جُبار» كذا في النسخ و«الغيث»، ومعناه: هدر لا عبرة به، وفي مطبوعة «تقويم الأدلة» و«القواطع»: «خيال».

وقال بعض الجبرية: إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧-٨] أي: عرفها بالإيقاع في القلب، وبقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**اتقوا فراسة المؤمن**»(١)، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**الإثم ما حاك في قلبك فدعه وإن أفتاك الناس وأفتوك**»(٢)، فقد جعل عليه الصلاة والسلام شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى، فثبت أن الإلهام حق، وأنه وحي باطن، إلا أن العبد إذا عصى ربه وعمل بهواه حرم هذه الكرامة.

وأما حجة أهل السنة.. فقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١] فألزمهم الكذب

---

(١) أخرجه الترمذي (٣١٢٧) من حديث عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال الترمذي: «هذا حديث غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه»، وعطية ضعيف.

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده» (٤/٢٢٧-٢٢٨) بإسنادين من حديث وابصة بن معبد رضي الله عنه، أولهما من طريق أبي عبد الله السلمي عنه، وهو ضعيف، والثاني: من طريق الزبير أبي عبد السلام عن أيوب بن عبد الله بن مكرز، والزبير مجهول، وقد حسن المنذري في «الترغيب والترهيب» إسناد الحديث، وكأنه نظر إلى تعدد طرقه، وفي «صحيح مسلم» (٢٥٥٣) من حديث النواس بن سمعان: «**البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس**».

لعجزهم عن إظهار الحجة، والإلهام حجة باطنة لا يمكن إظهارها، وآيات الأمر بالنظر والاعتبار، ولم يأمر بالرجوع إلى القلب، وكذلك حديث معاذ بم يحكم؟، ولم يذكر فيه إلهام القلب، ولأن الإلهام قد يكون من الله تعالى ومن الشيطان ومن النفس، ولا علامة قطعية على التعيين.

وأما قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا﴾ [الشمس: ٨] أي: عرفها طريق العلم»(١).

قال ابن السمعاني: «وإنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله تعالى ذلك بعبده بلطفه كرامة له، ونقول في التمييز بين الحق والباطل من ذلك: أن كلما استقام على شرع النبي ﷺ، ولم يكن في الكتاب أو السنة ما يرده.. فهو مقبول، وما لا.. فمردود، ويكون من تسويلات النفس، على أنا لا ننكر زيادة نور من الله كرامة للعبد وزيادة نظر، فأما أنه يرجع إلى قلبه في جميع الأمور.. فقول لا نعرفه»(٢).

---

(١) انظر «تقويم الأدلة» (٣٩٢-٣٩٧) و«القواطع» (٣/١٢٣٧-١٢٤٢).

(٢) انظر «القواطع» (٣/١٢٤٥)، وقد نقله المصنف في «رفع الحاجب» (٤/٥٩١) ثم علق عليه بقوله: «ومع كوننا لا ننكر ما ذكره فلسنا نزعم أنه حجة شرعية، وإنما هو نور في القلب يختص الله به من يشاء من عباده، وإذا وافق الشرع كان الحجة ذلك الشرع، لا ما قام في الذهن، ونقول: رب صالح عالم مطعمه حلال ومشربه حلال، ومكسبه حلال اختصه الله بأن يلهمه الصواب، ولا يحل له في ظاهر الشرع الاحتجاج بذلك، لأنه ليس بمعصوم، فلا ثقة له بخواطره».

قلت: وممن أثبته الإمام شهاب الدين السهروردي.

قال في بعض «أماليه»: «هو علوم تحدث في النفوس المطمئنة الزكية، وفي الحديث: «**إن من أمتي محدثين مكلمين، وإن عمر منهم**»[1]، وقال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٨] أخبر أن النفوس ملهمة، فالنفس الملهمة علومًا لدنية هي التي تبدلت صفتها، واطمأنت بعد أن كانت أمارة».

ثم نبه على أمر حسن يرتفع به الخلاف فقال: «وهذا النوع لا تتعلق به المصالح العامة من عالم الملك والشهادة، بل تختص فائدته بصاحبه دون غيره، إذا لم يكن له ثمرة السراية إلى الغير على طريق العموم، وإن كانت له فائدة تتعلق بالأغيار على وجه خاص».

قال: «وإنما لم يكن له ثمرة السراية إلى الغير على طريق العموم من صفائح الملك؛ لكون محله النفس، وقربها من الأرض والعالم السفلي، بخلاف المرتبة الأولى - وهي الوحي الذي قام به الملك الملقي -؛ لأن محله القلب المجانس للروح الروحاني العلوي».

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر**»، ومسلم (٢٣٩٨) من حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «**قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم**».

وقال في كتابه «**رشف النصائح الإيمانية**»: قد غسلت بتوفيق الله تعالى كتاب ابن سينا المترجم بـ«**الشفاء**» نحو اثني عشر مجلدًا بإذنٍ شريفٍ مقدسٍ نبويٍّ(١).

فائدة: أهمل المصنف سد الذرائع عند المالكية وبسطه في «**شرح المختصر**».

---

(١) قال العراقي: «وقد تبين بما حكاه من عبارته أنه لم يجعله دليلا شرعيا مستقلا، وإنما يعمل به الإنسان في خاصة نفسه إذا لم يخالف شريعة، وقد قال أبو بكر الدقاق: كل حقيقة لا تتبع شريعة فهي كفر».
قال: «وكان شيخنا الإمام البلقيني يقول: إن الفتوحات التي يفتح بها على العلماء في الاهتداء إلى استنباط المسائل المشكلة من الأدلة أعم نفعا وأكثر فائدة مما يفتح به على الأولياء من الاطلاع على بعض الغيوب؛ فإن ذلك لا يحصل به من النفع مثل ما يحصل بهذا».
قال العراقي: «وأيضا، فهذا موثوق به لرجوعه إلى أصل شرعي، وذاك قد يضطرب الأمر فيه ويشتبه بتسويل الشيطان؛ لعدم رجوعه إلى قاعدة شرعية، وإن كان الغالب أن الخواطر الملكية تستقر، والشيطانية تضطرب، وعلى كل حال فلا يجوز أن يعتمد منها على ما ليس له دليل شرعي».

(ص):

خاتمة: [في القواعد الخمس التي عليها مبنى الفقه[(١)]]

قال القاضي حسين: مبنى الفقه على «أن اليقين لا يرفع بالشك»، و«الضرر يزال»، و«المشقة تجلب التيسير»، و«العادة محكمة»، قيل: و«الأمور بمقاصدها».

(ش):

زعم القاضي الحسين أن مبنى الفقه على هذه القواعد الأربع[(٢)]، وزعم بعضهم أنه أهمل خامسة، وهي: «الأمور بمقاصدها»، وقال: «الإسلام بني على خمس، والفقه مبني على هذه الخمس»[(٣)]، واستحسنه بعضهم[(٤)] بأن الشافعي قال: «يدخل في حديث: «إنما الأعمال بالنيات» ثلث العلم»، واعتذر آخرون عن القاضي حسين في إهمالها لرجوعها إلى قاعدة تحكيم العادة كما سنبينه.

---

(١) أشار البرماوي في «الفوائد السنية» (٥/ ٢١٣٠) إلى أن مناسبة هذه القواعد في الأصول وإن لم تكن أدلة أنها تشبه الأدلة، وقد ثبت مضمونها بالدليل، وصارت يقضى بها في جزئياتها كأنها دليل على ذلك الجزئي.

(٢) القصة أورده العلائي في «المجموع المذهب» (١/ ٣٤-٣٦) عن أبي سعد الهروي عن القاضي الحسين.

(٣) ذكره العلائي في «المجموع المذهب» (١/ ٣٦) أنه علقه بالقاهرة عن بعض الفضلاء.

(٤) يريد العلائي في «المجموع المذهب» (١/ ٣٦-٣٧).

والتحقيق أنه إن أريد رجوع الفقه إلى الخمس.. فتعسف وقول جملي، وقد رجعها الشيخ عِزُّالدين إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد، ولو ضايقه مضايق لقال: أرجع الكل إلى اعتبار المصالح فإن درء المفاسد من جملتها، وإن أريد الرجوع بوضوح تفصيلي.. فإنها تربوا على المئين[1].

ثم المراد بها ما لا يخص بابًا من أبواب الفقه، وهو المراد هنا، ويسمى بـ«**القاعدة**» في اصطلاح الفقهاء، وأما ما تخص بعض الأبواب فتسمى «**الضوابط**».

ولا بد من الإشارة إلى قول جملي في هذه القواعد فنقول:

---

(١) انظر «الأشباه والنظائر» للمصنف (١/ ١٢).

القاعدة الأولى: اليقين لا يرفع بالشك

وأصلها: «لا ينصرفن حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا»[(١)].

وله أمثلة:

أحدها: انتفاء الأحكام عن المكلفين يقين، فلا يزال بالشك، بل بدليل مثبت له أو لسببه، إذ لا حكم إلا بالشرع، والدليل منطوق وحي، والمثبت له مفهومه أو معقوله، والمثبت لسببه البينات والعيان نحو الزوال وآلات المواقيت.

وثانيها: انتفاء الأفعال وعدم وقوعها من الإنسان يقين، فلا يزال بالشك.

وثالثها: ثبوت الأحكام عند قيام سببها المقتضي يقين شرعي، فلا يزال بالشك، بل بمانع يزيل تيقنه أصل عدمه، ومن أجل هذا لا يصرف اللفظ عن حقيقته، من شمولِ عامٍّ، ووجوبِ مأمورٍ، وحرمةِ منهيٍّ، إلا لمعارض أرجح، ولا يزول حكم فعلٍ - وضوءٍ مثلاً - إلا لناسخ فعلٍ آخر كحدث.

وبهذا التقرير يتبين أنه لا تختص هذه القاعدة بالفقه كما يوهمه

---

(١) أخرجه البخاري (١٧٧) ومسلم (٣٦١) من حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه، وأخرجه مسلم (٣٦٢) كذلك من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

كلام القاضي، بل تجرى في أصوله، ويمكن رجوع غالب مسائل الفقه إلى هذه القاعدة إما بنفسها أو بدليلها، ولأجل هذه القاعدة كان الاستصحاب حجة، ولم يكن على المانع في المناظرة دليل، وكان القول قول نافي الظن[1] غالبًا.

ولو وجد الماء الراكد متغيرًا.. فإن علم أنه لطول المكث.. فطهور، أو لنجاسة.. فنجس، وإن أشكل.. فهو على أصل الطهارة، نص عليه في «**الأم**» (٢/ ٢١) و«**البويطي**» (٨١، ف: ٨٤).

ولو رأى كلبًا يلغ في ماء كثير، فشك هل شرب منه حتى نقص عن القلتين أم لا؟.. فهو على الكثرة ما لم يعلم نقصه، ويكون طاهرًا، ذكره «**الحاوي**» (١/ ٣٤٣)، قال في «**البحر**» (١/ ٢٦٥): «وهو صحيح».

(١) كلمة «الظن» من ٤، وفي ٢ و ٣: «الوطء».

القاعدة الثانية: الضرر يزال

ولعلها شطر الفقه، فإن مقصود الأحكام الفقهية مهمات جلب المنافع ودفع المضار، فالقسم الثاني كله وبعض الأول مثال لهذه القاعدة؛ إذ يشتمل الثاني على حدود الجنايات وفصل الخصومات.

فالحدود لدفع المضار عن الضروريات الخمس المرعية في كل ملة المجموعة في آية الممتحنة كما سبق في «**المناسبة**».

فالشرك مضرة في الدين، فيزال بقتال المشركين المحاربين والمرتدين ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [البقرة: **١٩٣**]، فلا يبقى إلا مسلم أو مسالم بهدنة أو جزية، ومن حفظ الدين الانقيادي الملازم للإيمان الحقيقي: تقرير مباني الإسلام المزيلة ضرر الغفلة والقسوة عن الشهوات الحسية، والرعونات النفسية، ومنه: إيجاب تبليغ الرواة المزيل ضرر الدين، ودراية الدين المزيل ضرر الشبه والشكوك، ومن ثم كان الإقامة بحجج الأصول من فرائض الكفايات.

والسرقة مضرة في المال، ومثلها المحاربة والإتلاف والغصب والتفويت، فيزال بقطع السارق والمحارب، وبضمان المتلفات والغصوب بأنواعها، وبالحجر على الصبي والمجنون والسفيه

والمفلس والراهن والعبد والمريض فيما زاد على الثلث وسائر أنواع الحجر التي أنهيت إلى نحو الخمسين.

والزنا مضرة في النسل، ومثله الاستفراش قبل تبيُّن الحال، والإلحاق البهتاني، والانبهام، فيزال بحد الزاني رجما وجلدًا فإنه مع ذلك ينزجر أو يقل فساده، وبالعدد والاستبراء، وباللعان وتحريم خفي البهتان، وبدعوى النسب والإقرار به.

والقتل - وقد يفضي إلى قطع الأطراف ونحوه - مضرة في النفس تزال بالقصاص أو الدية، وبحل الميتة للمضطر، وإتلاف المكره مالًا وتلفظه بالكفر.

والبهتان إن ضر في النسل فقد تقدم، أو في العرض.. فيزال ضرره بالتعزير أو بحد القذف.

وزوال العقل مضرة في ذلك كله، فيزال بتحريم المسكر، وبالحد.

والصيال على الدين أو المال أو البضع أو النفس أو الأطراف أو غير ذلك مضرة، فيزال بدفع الصائل، وإن أتى على نفسه.

وأما **الخصومات** المضرة في ذلك كله.. فتزال بأن يفصلها إمام مقسط، فيعتمد الحق في الدعاوي والبينات والإقرار.

قال بعضهم: فهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد، أو تقريرها بدفع المفاسد أو تخفيفها.

ويدخل فيها: «**الضرر لا يزال بالضرر**» ومن ثم لا تجب العمارة على الشريك في الجديد، وإذا وقع جريح على جرحى، وإذا وقع في نار ولم يمكنه الخلاص إلا بأن يرمي نفسه في ماء يموت فيه، وقطع السلعة التي يخاف منها، ووجوب القصاص على المكره على القتل.

وكذلك: «**الضرورات تبيح المحظورات**» بشرط عدم نقصانها عنها، ومن ثم جاز بل وجب أكل الميتة عند المخمصة.

الثالثة: المشقة تجلب التيسير

ومثالها موجود في العبادات والمعاملات والأنكحة والجنايات.

أما العبادات.. فكون الصلاة خمسًا فقط، وكون مجموعها سبعة عشر ركعة، وتفريقها على أوقات الفراغ توسعًا، وإباحة الجمع والقصر فيها للمسافر، واغتفار الفعل الفاحش في الصلاة للخائف، وكيف أمكنه لمن اشتد خوفه، وإسقاطها بالأعذار من حيض أو صبى أو جنون، واشتراط الطهارة فيها عن نجاسة تفحش لا غير، والاكتفاء بالتطهير فيها برش في بول صبي أو بقاء أثر إذا عسر زواله، وإخراج شعر المأكول ولبنه وأنفحته والمسك وفأرته ونحو ذلك منها، واشتراط الوضوء في الأعضاء الأربعة دون جميع البدن، وعند الحدث لا عند كل صلاة، وحصر الأحداث فيما يقل وجوده مع أنه أربعة فقط والجنابة فيما ندر، وإقامة التراب بدل الماء في مواضعه، ومسح الخف والرأس مقام الغسل، وأحكام الحيض والاستحاضة، وجعل المطهر الماء العام الموجود المتيسر الحصول، وعدم تنجسه ببعض النجاسات، وعدم إفساده ببعض المغسولات والمغيرات، وإعادة الطهورية إليه بعد سلبها باستعمال أو تنجس أو غير ذلك،

والاكتفاء في القبلة بمجتهد البلد ومحاريب المسلمين، وعدم اعتبارها في حق العاجز والخائف ومسافر يتنفل، وفي عورة غير الحرة السرة والركبة، والعفو عن بعض الأفعال والأقوال، والاكتفاء بما يستطاع في أركان الصلاة وشروطها في الخوف والأمن، وإسقاط الأعذار للجمعة والجماعة، وعدم مخاطبة الناقص بهما، وندبية العيد والاستسقاء والكسوفين دون إيجابها، وجعل الجنازة فرض كفاية، كل ذلك تيسير جلبه مشقة ما سوى ذلك.

وتقديره تعالى نصب الزكوات، مع اشتراط الحول والسوم، وتقليل الواجب، ورعاية العشر ونصفه، واعتبار التمكن للأداء والضمان، وما يعفى عنه من خيل ورقيق وعقار وغير ذلك، وتعيين الأصناف المستحقين، وتجويز التعجيل والتوكل، واستحباب صدقة التطوع الشاق تركها على سخي أو متقرب إلى الله تعالى أو رقيقِ القلب رحيمِه، من غير تقييد بجنس ولا قدر ولا مصرف ولا زمان ولا مكان.

وتقديره الصيام بشهر، وإلى الليل فقط، والعفو عما يشق، وإباحة الفطر بالعذر، واستحباب صيام التطوع، وكونه بنية من النهار، وإباحة الخروج منه لمن شاء، وتوسيع القضاء وفدية لحواملهم ونحوه.

وتقديره تعالى وجوب الحج بالاستطاعة، والمواقيت بأماكنها المقاربة للحرم، وتقليل الأعمال، وتوسيع وجوبه، وتجويز النيابة فيه، وإباحة محظوراته بالعذر، وتقدير كفاراته، وتجويز التحلل بالإحصار والفوات وشبهه.

وإيجابه تعالى الجهاد على الكفاية، وفي السنة كلها مرة واحدة، وتجويز التحرف للقتال والتحيز إلى فئة والفرار لأكثر من الضعف، وإحلال الغنائم وتملك النساء والصبيان، وقبول الجزية ونحوه.

وعفوه تعالى عن لغو اليمين، وتكفيرها قبل الحنث، والتخيير بينها وبين المنذور لجاجًا، واستحبابه تعالى العتق والتدبير والكتابة من غير وجوب ولا تحريم، وإباحته تعالى الطيبات والشبع منها، والتداوي حتى بالنجس، والملابس غير النقدين والحرير الصرف، وإباحة الذبائح من كل مناكح ونحوه، وأنواع الصيد.

وأما الأموال.. فإحلال الله تعالى البيع من غير إيجاب له، وإطلاقه في الأماكن والأزمان، وإثبات الخيار فيه، ثم جعله لازمًا، وإباحة الرد بالعيب وخلف الشرط، وتجويز الإقالة والتحالف، وتأجيل الثمن في أي جنس وبأي قدر، والنهي عن العقود المؤذية، وإباحة العرايا والقرض والسلم والحوالة

والرهن والصلح والضمان، وإحلاله الإجارة والعارية، وتجويز عقد الإرفاق وجعلها غير لازم كالوكالة والقراض والشركة والعارية والوديعة، وشرعية الأوقاف والهبات والهدايا والمواريث والوصايا وإحياء الموات واللقطة، ومن ذلك الشفعة والقسمة وما يوهم ضررا.

وأما النكاح.. فإباحته من غير إيجاب، وإطلاقه في غير المحارم، وتجويز مثنى وثلاث ورباع ومن غير معاينة، وإطلاق الاستمتاع فيه، وتفويضه للأولياء، وتقرير أنكحة الكفار، وتجويز فسخه بأسباب الفسخ، وإطلاق الصداق في الجنس والقدر، وتشطيره أو إسقاطه بالمفارقة، وإيجاب القسم وحسن المعاشرة، وإباحة الخلع والطلاق والرجعة ومطالبة المولي، وتحريم الظهار، وإعادة الحل للمظاهر بالكفارة، وإيجاب النفقات، وجعلها على الموسر قدره وعلى المقتر قدره.

وأما الجنايات.. فالعصمة في غير العمد المحض، ورعاية المماثلة، وتحريم المثلة، وتجويز العفو، وقتال البغات، والإعلام بأنه تعالى لم يجعل شفاء فيما حرم إنما الخمر داء، وأن التعريض ليس بقذف، وجعل الإمامة والقضاء على الكفاية، واعتماد الظاهر ولو بالاجتهاد، وإثابة من أخطأ دون تأثيمه، ورد شهادة المتهم وقبول

غيرها، واليمين مع الشاهد، ورجل مع امرأتين، والنسوة الخلص في مواطن الحاجة.

ومن جعل الدية من هذا فقد وهم؛ لأنها زاجرة عن ضرر المجني عليه، وجابرة ما فات عليه، والعفو عليها دافع ضرر القتل عن الجاني.

قال الأئمة: وقد تقوم الحاجة مقام المشقة في نظر عورة أو امرأة.

القاعدة الرابعة: العادة تُحكَّم

وذكر القاضي الحسين أصلها من حديث: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**»، والمعروف عند المحدثين في هذا الوقف على ابن مسعود[1]، والأحسن الاحتجاج بقوله ﷺ لهند: «**خذي من ماله ما يكفيك ويكفي ولدك بالمعروف**»[2]، وقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقال ابن السمعاني في «**القواطع**» (١/ ١٠٤): «والعرف في الآية ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم»، وكذا قال ابن عطية[3]: «معناه بكل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة»، وقال ابن ظفر في «**الينبوع**»: «العرف: ما عرفته العقلاء أنه حسن وأقرهم الشارع عليه».

فمنه: الرجوع إلى العرف والعادة في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية، كصغر ضبة وكبرها، وإطلاق ماء وتقييده، وكثرة تغيره وقلته وغالب الكثافة[4]، ونادر العذر ودائمه، وقرب منزله وبعدها، وطول فصل في السهو وقصره، وكثرة فعل أو كلام وقلته، ومشقة احتراز من نجاسة مثلاً وسهولته، وقوة

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (رقم: ٣٦٠٠)، وقال الألباني في «الضعيفة» (رقم: ٥٣٣): «لا أصل له مرفوعا».

(٢) أخرجه البخاري (٣٨٢٥) ومسلم (١٧١٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) «المحرر الوجيز» (٤/ ١١٧).

(٤) يعني: كثافة الشعر.

خف وضعفه، وتكلب الجوارح، وما يعد ساترًا وطيبًا للمحرم، ومقابلاً بعوض في البيع، وعيبًا وفصلاً بين المتعاقدين، وثمن مثل، وكفء نكاح، وتهيؤ رفاق، وحفظ ماشية وزرع، ومؤنة وكسوة وسكنى مثل، ومردود، وظرف هدية، وفرس غاز، وما يليق بحال الشخص في متعة، وفي عدواة ترد الشهادة والحكم.

ومنها: الرجوع إليها في مقادير الحيض والنفاس والطهر، وأكثر مدة الحمل، وسن اليأس، ومهر مثلها.

ومنها: الرجوع إليها في فعل غير منضبط رتبت عليه الأحكام، كالقصر والإحياء والحرز وإعراض عن معدن ومتحجر وضال، والإذن في الضيافات، وإباحة نحو أكل وشرب دابة، ودخول بيت حميم، والتبسط مع الأصدقاء، وما يعد قبضًا وإيداعًا وإعطاءً وهديةً وغصبًا، ومعروف المعاشرة، وتصرف الملاك، وانتفاع عارية، وحفظ وديعة، وتجارة قراض، ونخل مساقاة، وصيغة إجارة، وصغار ذمي، وناقض عهد، وموجَب لوث.

ومنها: الرجوع إليها في تخصيص عين أو فعل أو مقدار يحمل اللفظ عليه، كألفاظ الأيمان والأوقاف والوصايا والتفويضات والدينار والدرهم والصاع والوسق والقلة والأوقية، وكذا إطلاق النقود في المعاملات ينصرف إلى الغالب.

ومنه: صحة المعاطاة بما يراه الناس بيعًا على المختار في الفتاوى.

الخامسة: الأمور بمقاصدها

ودليلها قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**».

فمنه: العبادات، لا يميزها عن العادات، ولا يميز رتب بعضها عن بعض.. إلا النية، ولا يُحصِّل الثواب غيرها.

ومنه: أن كنايات العقود وكل أداء ملتبس ونحوه يفتقر إلى النية المميزة ولو كان من كافر، وأما كونها تقربه إلى الله تعالى من حيث إنها موصلة إلى عبادته.. فتختص بالمسلمين.

ومنها: أن المباحات كلها لا تتميز عن المعاصي إلا بالنية، وربما صارت قربة بنية قبول رخصة الله والاستعانة بها على ذكره.

ومنها: أن ما تميز بنفسه لا يحتاج إلى النية، ومن ثم لم يحتج الإيمان والعرفان والأذان والأذكار والقراءة إلى نية التقرب، بل يكفي مجرد القصد؛ ليخرج الذاهل، فإنه غير فاعل على الحقيقة.

قال بعض مشايخنا المحققين: وإنما ترك القاضي الحسين هذه القاعدة لعلة الاستغناء عنها بأن العادة تحكم، فغير المنوي من غسل وصلاة وكتابة مثلاً لا يسمى في العادة غسلاً ولا قربة ولا عقدًا[1].

---

(١) قال البرماوي في «الفوائد السنية» (٥/ ٢١٦١): «ولا يخفى ما في ذلك من نظر»، وأدخلها المصنف في «الأشباه والنظائر» (١/ ١٢) في قاعدة «اليقين لا يرفع بالشك»، قال البرماوي: «وهو أقرب؛ لأن الأصل عدم ذلك الشيء، فلا يصار إلى جعله معتبرًا إلا بواسطة ترجيح المتردد فيه بقصد أن يخالف الأصل».

(ص):

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

(ش):

لما انتهى الكلام في الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، وكان معرفة الأدلة من حيث هي لا بد معها في الاستدلال من شروط، وهي كيفية الاستدلال بها عند التعارض.. عقد هذا الكتاب لذلك، وأخرها عن الأدلة؛ لأنها صفات للأدلة، فرتبتها متأخرة عنها.

[صور التعادل]

(ص):

يمتنع تعادل القاطعين، وكذا الأمارتين في نفس الأمر على الصحيح.

(ش):

التعادل بين القاطعين ممتنع، عقليين كانا أم نقليين، وإلا ثبت مقتضاهما، وهما نقيضان، وكذا بين القطعي والظني؛ لانتفاء الظن عند القطع بالنقيض.

وأما التعادل بين الأمارتين في الأذهان.. فصحيح، وأما في نفس الأمر..

فمنعه الكرخي والإمام أحمد وجمع من أصحابنا(١)؛ لأنه يقتضي التخيير بين الحكمين، والإجماع على بطلانه، وهل منعوه عقلاً أو شرعًا؟، فيه نظر.

وجوزه الباقون، وهو أن ينصب علامات متساويات في اقتضاء الظنَّيْن.

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/٨٥٣) و«التمهيد» لأبي الخطاب (٤/٣٤٩).

وفصَّل الإمام الرازي فقال[1]: «إما أن يكون بين حكمين متنافيين والفعل واحد، أو بين فعلين متنافيين والحكم واحد، فالأول ككون الفعل الواحد واجبًا وحرامًا ومباحًا، فيجوز، ولكنه غير واقع شرعًا، إذ لا يمكن العمل بهما ولا تركهما، وبأحدهما تحكم، والتخيير بين مباح ومحرم إذن في الترك، وهو ترجيح عين أمارة الإباحة وهو تحكم، والثاني جائز، كوجوب التوجه إلى جهتين قد غلب على الظن أنهما جهتا القبلة».

ونقح الشيخ عز الدين في «**قواعده**» (**٢/ ٢٤٣**) فقال: «لا يتصور في الظنون تعارض، كما لا يتصور في العلوم، وإنما يقع التعارض بين أسباب الظنون»، قال: «وإذا تعارضت أسباب الظنون.. فإن حصل الشك.. لم يحكم بشيء، وإن وجدنا الظن في أحد الطرفين.. حكمنا به، لأن ذهاب مقابله يدل على ضعفه، وإن كان كل منهما مكذبًا للآخر.. تساقطا كتعارض الخبر والشهادتين، وإن لم يكذب كل واحد منهما صاحبه.. عمل بهما على حسب الإمكان، كدابة عليها راكبان، نحكم بها لهما، لأن كلاً من اليدين لا تكذب الأخرى».

---

(١) «المحصول» (٥/ ٣٨٠).

[حكم التعادل]

(ص):

فإن توهم التعادل.. فالتخيير، أو التساقط، أو الوقف، أو التخيير في الواجبات والتساقط في غيرها، أقوال.

(ش):

إذا جوزنا تعادلهما.. فاختلفوا في حكمه عند وقوعه على مذاهب.

أحدها: التخيير، وهو اختيار القاضي أبي بكر منا، وأبي علي وأبي هاشم من المعتزلة(١).

وثانيها: التساقط، ويجب الرجوع إلى غيرهما، وهو البراءة الأصلية، وهو مذهب كثير من الفقهاء.

وثالثها: الوقف، كالبينتين المتعارضتين.

والرابع: إن وقع التعادل بالنسبة إلى الواجبات.. فالتخيير، إذ لا يمتنع التخيير في الشرع بينها، كمالك مائتين من الإبل، يجب أن يخرج ما شاء من الحقاق وبنات اللبون عند من يجعل الخيرة للمالك،

---

(١) انظر «التلخيص» لإمام الحرمين (٣/ ٣٩١) و«المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/ ٨٥٣).

وإن وقع بالنسبة إلى حكمين متناقضين كالإباحة والتحريم.. فحكمه التساقط والرجوع إلى البراءة الأصلية.

وقضية إطلاق المصنف جريان هذا الخلاف فيما إذا وقع هذا التعادل للإنسان في عمل نفسه أو للمفتي.

وقال الهندي[(١)]: «جريان قول الوقف في عمل نفسه بعيد جدًّا، إذ الوقف فيه لا إلى غاية تنتظر، إذ لا [يرجى منه ظهور الرجحان، وإلا لم تكن مسألتنا، بخلاف التعادل الذهني فإنه يتوقف فيه إلى أن[(٢)]] يظهر المرجح».

وقوله: «**فإن توهم**» أحسن من قول غيره: «فإن ظن»؛ لأن الظن للطرف الراجح، ولا يوجد ذلك، وإنما هو بالنسبة إلى ظن المجتهد[(٣)].

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٦٣١-٣٦٣٢).

(٢) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٣) قاله المصنف في «منع الموانع» (٢١٦-٢١٧)، وقال العراقي: «التعبير هنا بالتوهم لا يصح؛ لأن هذا الخلاف إنما هو مفرع على جواز تعادلهما في نفس الأمر، وهو خلاف ما صححه المصنف، فكان ينبغي أن يقال: «فإن حصل التعادل»، وبتقدير تفريعه على المنع فقد عرفت الاتفاق على جوازه في نظر المجتهد، فالتعبير بالظن صواب، ولا معنى للتعبير بالتوهم، والله أعلم».

[تعارض القولين لمجتهد واحد]

(ص):

وإن نقل عن مجتهد قولان متناقضان[١].. فالمتأخر قوله، وإلا.. فما ذكر فيه المشعر بترجيح[٢]، وإلا.. فهو متردد، ووقع للشافعي في بضعة عشر مكانًا، وهو دليل على علو شأنه علمًا ودينًا.

(ش):

تعارض القولين لمجتهد واحد بالنسبة إلى المقلدين كتعارض الأمارتين عند المجتهدين، فلذلك أعقبه بتعادل الأمارتين، وحاصله: أنه إذا نقل عن مجتهد قولان.. فإما أن يكونا في موضعين[٣]، أو لا.

الحالة الأولى: أن يكونا في موضعين؛ فإن علم المتأخر منهما.. فهو مذهبه، ويكون الأول مرجوعًا عنه، وذهب بعض الأصحاب إلى أنه لا بد وأن ينص على الرجوع، فلو لم ينص في الجديد على الرجوع عن القديم لم يكن رجوعًا، حكاه الرافعي في

(١) كلمة «متناقضان» كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «متعاقبان».

(٢) كذا في النسختين ٢ و ٣، وفي ٤ و«الغيث»: «بترجيحه».

(٣) كلمة «موضعين» من ٤، وفي ٢ و ٣: «موضع واحد».

«باب صلاة الجماعة»[1]، وإن جهل الحال.. حكي عنه القولان، ولا يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما بعينه، وإن كان أحدهما مرجوعًا عنه ظاهرًا، قال الهندي[2]: «ولا يخفى عليك أنه لا يجوز العمل بأحدهما إذ ذاك قبل التبين».

الثاني: أن يكونا في موضع واحد؛ بأن يقول في هذه المسألة القولان، **فإن** أعقب أحدهما بما يشعر بترجيحه، كقوله: وهذا أشبه، ولو بالتفريع عليه.. فيكون ذلك قولًا له؛ لأن قول المجتهد ليس غير ما يترجح عنده[3]، **وإن** لم يكن شيئًا من ذلك.. فيدل على توقفه في المسألة؛ لعدم ترجيح أحد الحكمين في نظيره، وقوله: «فيها قولان» يحتمل أن يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين، [ولأن يريد[4]] بهما مذهبين لمجتهدين، وعلى التقديرين لا ينسب إليه قول في المسألة لتوقفه فيها، وهذا قاله الإمام في «**المحصول**» (٥/ ٣٩١) وتابعه المصنف.

(١) كذا قال، ولم أجده في «العزيز»، وعزاه المصنف في «الإبهاج» (٧/ ٢٧٠٧) إلى حكاية الشيخ أبي إسحاق في «شرح اللمع» (٢/ ١٠٨٠).

(٢) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٦٣٤-٣٦٣٥).

(٣) قال العراقي: «وفائدة ذكر المرجوح معه بيان مرجوحيته لئلا يتوهم رجحانه».

(٤) ما بين المعقوفتين من «الإبهاج» (٧/ ٢٧٠٦)، وفي ٢ و ٣ رسم مختلط ظاهره: «ولكن يريد»، وقد يقرأ على ما أثبته، وفي ٤: «ولا يريد».

وقال الآمدي[١]: «يجب اعتقاد نسبة أحدهما إليه ورجوعه عن الآخر غير معين، دون نسبتهما جميعًا، ويمتنع العمل بهما حتى يتبين، كالنصين إذا علمنا نسخ أحدهما غير معين، وكالراوي إذا اشتبه عليه ما رواه من شيئين».

وهذا أحسن من قول الإمام، لكنه خلاف عمل الفقهاء.

وفي المسألة رأي ثالث صار إليه القاضي، وهو أن له قولين، وحكمهما التخيير.

قال إمام الحرمين في «**التلخيص**» (٣/٤١٩-٤٢٠): «وهذا بناه القاضي على اعتقاده أن مذهب الشافعي تصويب المجتهدين، لكن الصحيح من مذهبه أن المصيب واحد، فلا يمكن منه القول بالتخيير، وأيضًا فقد يكون القولان بتحريم وإباحة، ويستحيل التخيير بينهما».

واعلم أنه قد وقع الحالان للشافعي، لكن وقوعه في موضع واحد من غير تنبيه على ما يشعر بترجيح أحدهما قليل، نقل الشيخ أبو إسحاق في «**شرح اللمع**» (٢/١٠٧٩) عن القاضي أبي حامد المروروذي أنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر موضعًا، ستة عشر أو سبعة عشر[٢].

---

(١) «الإحكام» (٤/٢٤٣).

(٢) زاد العراقي: «ووهم صاحب «**المحصول**» (٥/٣٩٤) في نقله ذلك عن الشيخ أبي حامد وفي تعيينه أنها سبع عشرة»، هذا وقال القاضي أبو بكر كما في «التلخيص» (٣/٤١٨): «قال المحققون: إن هذا الفن لا يكاد يبلغ عشرا»، وذكر الشارح في «البحر المحيط» (٦/١٢١) أنه رأى بخط ابن الصلاح فيما انتخبه من كتاب «شرح الترتيب» للأستاذ أبي إسحاق عن أبي حامد أنها لا تبلغ أكثر من أربع أو خمس.

وهو دليل على علو شأنه، **أما الحالة الأولى**.. فلدلالته على صرف عمره في النظر، والمأخذ ولاج في الدقائق، وعلى دينه لإظهار الشيء يلوح له غير مبال بما صدر منه أولًا، ولا واقف عند كلام غبي ينسبه للتناقض في المقال، وقد عاب عليه القولين من قصر نظره عن مقاصده، **وأما في الثانية**.. فإن المجتهد كلما زاد علمًا وتدقيقًا كان نظره أتم تنقيحًا وتحقيقًا، وعلى دينه فلم يكن ممن إذا ظهر وجه الرجحان صمم على مقالته الأولى، بل أبطل تلك وعدل إلى ما هو الأولى.

وفائدة ذكر القولين من غير ترجيح: التنبيه على أن ما سواهما لم يترجح عنده، وأن هذين الاحتمالين لم يترجح أحدهما في نظره، فأطلق القولين بمعنى أن كل واحد منهما يمكن جعله قولًا، لا أنهما معًا مذهبه، وقد وقع مثل ذلك لعمر رضي الله عنه في الشورى على ستة وحصر الخلافة فيهم، تنبيهًا على أن الاستحقاق منحصر فيهم، وأن غيرهم ليس أهلاً لذلك، ولم ينكر ذلك عليه أحد، بل اتبعوه.

وفيه أيضًا التنبيه على المآخذ وانحصار جهتها في ذينك القولين.

فإن قلت: فلا معنى لقولهم: «للشافعي في هذه المسألة قولان»، إذ هو متوقف غير حاكم بشيء؟.

قلت: قال إمام الحرمين في «**التلخيص**» (٣/ ٤٢١): «هكذا القول، ولا نتحاشى منه، وإنما وجه إضافته إلى الشافعي ذكره لهما واستقصاؤه وجوه الأشباه فيهما».

(ص):

ثم قال الشيخ أبو حامد: مخالف أبي حنيفة فيها[1] أرجح من موافقه، وعكس القفال، والأصح الترجيح بالنظر، فإن وقف.. فالوقف.

(ش):

قد سبق ترجيح أحد القولين على الآخر بتأخره، أو بالإشعار بترجيحه، وذكر هنا مرجحًا آخر، وهو ما إذا كان أحد القولين يوافق مذهب أبي حنيفة والآخر يخالفه.

فقال القفال: الموافق أولى.

وقال الشيخ أبو حامد: المخالف أولى، فإن الشافعي إنما خالفه لاطلاعه على دليل يقتضي المخالفة.

والأول هو الأصح عند النووي في «**شرح المهذب**» (١/ ١١٢) و«**الروضة**» (١١/ ١١٢)، وهو بناء على طريقته في الترجيح في المذهب بالكثرة كالرواية، وهو ضعيف؛ فإن الكثرة إنما يظهر

(١) كلمة «فيها» كذا في ٢ و ٣ و«الغيث»، وفي ٤: «منهما».

تأثيرها في النقل، وأما الاجتهاد.. فالمعتبر فيه قوة الدليل، لا جرم كان ما صححه المصنف هو الأصح.

وقال بعضهم: تصوير هذا الفرع يحتاج إلى نظر، فإن أحد القولين فيه إما أن يكون قبل الآخر أو لا، فإن كان.. فالعمل بالمتأخر؛ لأنه كالجديد بالنسبة إلى القديم، وإن كان فيما إذا قالهما معًا أو لم يعلم.. فالتعليل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضي المخالفة يقتضي تقديم المخالفة[1].

وينظر في السبعة عشر مسألة التي نص فيها على قولين معًا هل هي بهذه الصفة؟، أعني: أحدهما يوافق أبا حنيفة والآخر يخالفه أم لا؟.

وينتج من هذا البحث أنهم لم يطرحوا القديم، فإن قول القفال يقتضي أن يكون متقدمًا، فإن الشافعي وافق أبا حنيفة في الاجتهاد ثم خالفه لظهور دليل يقتضي المخالفة.

(١) كلمة «المخالفة» من ٤، وفي ٢ و ٣: «الموافقة».

[تعارض القول المنصوص والمخرج]

(ص):

وإن لم يعرف للمجتهد قول في المسألة، لكن في نظيرها.. فهو قوله المخرج فيها على الأصح، والأصح لا ينسب إليه مطلقًا، بل مقيدًا، ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق.

(ش):

ذكر الشيخ أبو إسحاق أنه إذا نص الإمام في واقعة على حكم، وفي الأخرى شبهها على خلافه.. لا يجوز نقل قوله من إحداهما إلى أخرى، وتخريجها على قولين، وأن ما يقتضيه قوله لا يجعل قولا له إلا إذا لم يحتمل، كقوله: تثبت الشفعة في الشقص من الدار، فيقال: قوله في الحانوت كذلك، قال الرافعي: «والمعروف في المذهب خلاف ما قاله»[1].

وإلى هذا الخلاف عبر المصنف بـ«**الأصح**».

وإذا قلنا بجواز التخريج.. فهل ينسب القول المخرج لذلك المجتهد؟، فيه وجهان، أصحهما المنع؛ لأنه ربما يذكر فرقًا ظاهرًا لو روجع.

(١) انظر «اللمع» (٢٦٥) و«شرحه» (٢/١٠٨٢-١٠٨٣) للشيخ أبي إسحاق و«العزيز شرح الوجيز» للرافعي (١٢/٤٢٣) و«روضة الطالبين» للنووي (١١/١٠٢).

ومأخذهما أن لازم المذهب هل هو مذهب؟، والمختار أنه ليس بمذهب، ولهذا قال الرافعي[1]: «الأولى أن يقال: هذا قياس قوله، أو قياس أصله، ولا يقال: هو قوله».

وإليه أشار المصنف بقوله: «**لا ينسب إليه مطلقًا، بل مقيدًا**».

وأشار بقوله: «**ومن معارضة نص**» إلى سبب اختلاف الطرق في نقل المذهب: أن يجيب الشافعي بحكمين مختلفين في صورتين متشابهتين، ولا يظهر ما يصلح للفرق بينهما، فيختلف حينئذ الأصحاب، فمنهم من يقرر النصين ويتكلف فرقًا، ومنهم من ينقل جوابه في كل صورة إلى الأخرى، فيجعل في كل صورة منهما قولان: منصوص ومخرج، المنصوص في هذه هو المخرج في تلك، والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه، وحينئذ فيقولون: قولان بالنقل والتخريج، أي: نقل المنصوص من هذه الصورة إلى تلك وخرج فيها، وكذا بالعكس، والغالب في مثل هذا عدم إطباق الأصحاب على التخريج، بل ينقسمون إلى فريقين: فريق يخرج، وفريق يمنع ويستخرج فارقًا بينهما يستند إليه، وهذا هو منشأ الخلاف في أن القول المخرج هل ينسب إليه.

---

(١) «العزيز شرح الوجيز» للرافعي (١٢/٤٢٣).

[تعريف الترجيح]

(ص):

والترجيح: تقوية أحد الطريقين[١].

(ش):

أي: المتعارضين، على الآخر، ليعمل بالقوية.

وهذه عبارة «المحصول» (٥/٣٩٧)، وعبر في «المنهاج» بـ«الأمارتين» عوض «الطريقين»، واستحسنه المصنف في شرحه، إذ يمتنع الترجيح في غير الأمارتين[٢]، فلا أدري لم خالفه هنا؟.

وقد نازع الهندي في جعلهم الترجيح عبارة عن التقوية، التي هي مستندة إلى الشارع أو المجتهد حقيقة، وإلى ما به الترجيح [مجازًا، وهو غير ملائم له بحسب الاصطلاح، إذ هو في الاصطلاح عبارة عن نفس ما به الترجيح[٣]]، فلا يجوز أن يجعل عبارة عن التقوية[٤].

---

(١) كلمة «الطريقين» كذا في ٣، وإليه حول في ٢، وأظن أن في أصله كما في ٤: «الطرفين»، ويؤيد الأول سياق الشرح.

(٢) انظر «الإبهاج» (٧/٢٧٢٣).

(٣) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣، وسقط من ٤.

(٤) انظر «نهاية الوصول» (٨/٣٦٤٧).

قلت: ولذلك قال أبو الحسين[1]: «هو الشروع في تقوية أحد الطريقين على الآخر»، وزاد صاحب «**البديع**» (**٦٩٦**) في الحد قوله: «وصفًا»؛ ليخرج الترجيح بدليل مستقل، فلا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى انتقال إلى دليل آخر، إذ لا تعلق للثاني بالأول، بل هو مستقل بنفسه، فيكون تركا له، وعدولًا إلى الثاني، وهو معنى الانتقال.

(١) «المعتمد» (٢/ ٨٤٤).

[وجوب العمل بالراجح]

(ص):

والعمل بالراجح واجب، وقال القاضي: إلا ما رجح ظنا، إذ لا يرجح بظن عنده، وقال البصري: إن رجح أحدهما [بالظن فالتخيير[١]].

(ش):

ذهب الأكثرون إلى وجوب العمل بالراجح، سواء كان الترجيح معلومًا أو مظنونًا، حتى إن المنكرين للقياس عملوا بالترجيح في ظواهر الأخبار، والمخالف فيه رجلان:

أحدهما القاضي أبو بكر؛ قال: لا يجوز العمل بالترجيح المظنون، قال: وأنا أقبل الترجيح المقطوع به كتقديم النص على القياس، وأما المظنون، وهو الترجيح بالأوصاف والأحوال وكثرة الأدلة ونحوها.. فأرده وأخالف فيه، لأن الأصل المقرر أنه لا يجوز اتباع شيء من الظنون، لأنه عرضة الغلط والخطأ، خالفنا هذا في الظنون المستقل بأنفسها لإجماع الصحابة رضي الله عنهم عليها، والترجيح عمل بظن لا يستقل بنفسه دليلاً، فيبقى على الأصل في عدم اتباعه[٢].

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٢ و ٣.

(٢) انظر «التلخيص» (٣/٣٢٧) و«البرهان» (٢/١١٤٣، ف: ١١٦٩) كلاهما لإمام الحرمين، و«نهاية الوصول» للهندي (٨/٣٦٤٩-٣٦٥٠).

وأجيب بأن الإجماع منعقد أيضًا على وجوب العمل بالظن الذي لا يستقل كالمستقل[١].

والثاني أبو عبد الله البصري، أنكر التمسك بالترجيح فقال: عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف، ولا نرجح أحد الظنّين[٢] على الآخر وإن تفاوتا.

قال الإمام في «**البرهان**» (٢/١١٤٢، ف: ١١٦٧): «هذا حكاه القاضي عن البصري وهو الملقب بجُعَل»، قال: «ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها».

وقال غيره: إن صح عنه لم يلتفت إليه، فإنه مسبوق بإجماع الصحابة والأمة قاطبة بترجيح بعضهم على بعض الأدلة، وهذا معلوم بالضرورة، ولا التفات لمن قاس عدم الترجيح في الأخبار على عدمه في الشهادات، فإن هذه مسألة من مسائل الاجتهاد، وقد قال بعضهم بالترجيح فيها، ومن أنكره فمستنده نوع من التعبد في الشهادات لا يُلفَى في غيرها.

---

(١) قال العراقي: «وقد رجحت الصحابة رضي الله عنهم قول عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين: «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا»، على الخبر الذي رواه جماعة من الصحابة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**إنما الماء من الماء**»؛ لكونها أعرف بذلك منهم».

(٢) في ٣: «الطريقين»، وكذلك هو في أصل ٢ ثم شطب عليه وأثبت على هامشه «الظنين» وعليها علامة التصحيح.

[لا ترجيح في القطعيات]

(ص):

ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض.

(ش):

الترجيح مختص بالدلائل الظنية، ولا جريان له في الدلائل اليقينية، عقلية أو نقلية؛ لأن الترجيح فرع وقوع التعارض، وهو غير متصور فيها، لأنه لو وقع لزم اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما.

وبحث الشيخ الهندي فيها بما حاصله أنه إن كان هذا دليلاً على منع تعارض القاطعين في نفس الأمر.. فليس الكلام فيه، وهو غير ممكن، وإن كان على المنع في الأذهان.. فممنوع؛ لأنه قد يتعارض عند المجتهد شيئان، يعتقد أنهما دليلان يقينيان، ويعجز عن القدح في أحدهما، وإن كان يعلم بطلان أحدهما في نفس الأمر، وحينئذ فيجوز تطرق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض بالنظر في أحوال المقدمات والتركيب، ويرجح بقلة المقدمات والتراكيب، وهذا طريق يقبله العقل ولا يدفعه ما ذكرتم[1].

قلت: ولا سيما إذا قلنا العلوم تتفاوت.

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٦٥٤-٣٦٥٥).

[المتأخر ناسخ]

(ص):

والمتأخر ناسخ.

(ش):

إن كان التاريخ معلومًا، والمدلول قابل للنسخ.. فالمتأخر ناسخ للمتقدم، سواء كانا آيتين أو خبرين، أو أحدهما آية والآخر خبرًا متواترًا.

قال في «**المحصول**» (٥/ ٤٠٩): «فإن قلت: فما قول الشافعي هنا مع أن مذهبه أن القرآن لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس؟، قلت: القصد من هذه المسألة أنه لو وقع لكان المتأخر ناسخًا للمتقدم، والشافعي يقول لم يقع ذلك، فليس بين مقتضى هذا وبين قول الشافعي منافاة».

وأشار المصنف بقوله: «**وإن نقل المتأخر بالآحاد**» إلى أن كون المتأخر ناسخًا للمتقدم إذا علم المتأخر بالقطع.

(ص):

وإن نقل المتأخر بالآحاد.. عمل به؛ لأن دوامه مظنون.

(ش):

أي: لأن الأصل فيه الدوام.

وهذه المسألة ذكر الأبياري في «شرح البرهان» **(٤/٢٤٣)** له فيها احتمالين، أحدهما: المنع؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد، وهو ممنوع، قال: «والأظهر القبول، ولا يكون بمثابة استقلال قول العدول بنقل المتواتر».

وقال أبو العز المقترح[1]: «يكفي في التأخير نقل الآحاد، لأن السلف اكتفوا بذلك، فإنا نعلم قطعًا أنه لو نقل الصديق تأخر آية حكموا بها على الأخرى، ولم يستريبوا، مع أنه يمكن أن يقال: إن غلبة الظن بأنه ناسخ مرجح لأحد النصين على الآخر، فيعمل بالراجح، وهذا لا خفاء فيه».

---

(١) كذا في ٢: «وقال أبو العز المقترح»، وفي ٤: «وقال أبو العز في المقترح»، وفي ٣: «وقال أبو العز:، ولعله سقط: في المقترح»، وواضح أنه أدمج حاشية بعض القراء في سواد الكتاب.

[الترجيح بكثرة الأدلة والرواة]

(ص):

والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة.

(ش):

فيه مسألتان:

إحداهما: يجوز الترجيح بكثرة الأدلة خلافًا للحنفية، فإنها تفيد تقوية الظن، والظنان أقوى من الظن الواحد، لكونه أقرب إلى القطع.

الثانية: يرجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة، والخلاف فيه أضعف من الذي قبله، ولهذا وافق هنا بعض المخالفين ثم.

ونقل صاحب «**الميزان**» من الحنفية المنع عن أكثر أصحابهم كالشهادة، ولأن خبر الواحد يحتمل أن يكون متأخرًا فيكون ناسخًا، فلا معنى للترجيح بالكثرة.

ونقل إمام الحرمين الخلاف هنا عن بعض المعتزلة وقال: «الذي ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد»، ثم نقل أن القاضي قال: «ما أرى تقديم الخبر بكثرة الرواة قطعيًّا، والوجه فيه: أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكًا إلا الخبرين، واستوى رواتهما

في العدالة والثقة، وزاد أحدهما بعدد الرواة.. فالعمل به»، قال: «وهذا قطعي؛ لأنا نعلم أن الصحابة لو تعارض لهما خبران بهذه الصفة[١] لم يعطلوا الواقعة، بل كانوا يقدمون هذه»، قال: «وأما إذا كان في المسألة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما.. فالمسألة الآن ظنية»[٢].

وهذا الذي ذكره القاضي حق، ويشبه أن لا يكون محل الخلاف إلا في الصورة التي جعلها ظنية، وأما في الأولى فلا مساغ له.

نعم، لو اجتمع مزية الثقة وقوة العدد، بأن روى أحد الخبرين ثقة، وروى الآخر جمع لا يبلغ آحادهم مبلغ راوي الخبر الآخر في الثقة والعدالة.. فهذه صورة أخرى، وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد، وبعضهم مزية الثقة، قال إمام الحرمين[٣]: «والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع، والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة، فإن الغالب على الظن أن الصديق رضي الله عنه لو روى خبرًا، وروي جمع على خلافه.. لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق». انتهى.

---

(١) قال: «والواقعة في محل لا تقدير للقياس فيه، ولا مضطرب للرأي».

(٢) انظر «البرهان» لإمام الحرمين (٢/١١٦٢-١١٦٣، ف: ١١٩٤-١١٩٧).

(٣) «البرهان» (٢/١١٦٨، ف: ١٢٠٣).

[الجمع والعمل بالمتعارضين أولى من إلغاء أحدهما[(١)]]

(ص):

وأن العمل بالمتعارضين - ولو من وجه - أولى من إلغاء أحدهما - ولو سنة قابلها كتاب -، ولا يقدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافًا لزاعمهما.

(ش):

إنما يرجح أحد الدليلين على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح، بل يصار إلى ذلك؛ لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر، إذ فيه إعمال الدليلين، والإعمال أولى من الإهمال.

ومثاله حديث: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**» مع قوله: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**»[(٢)]، فيحمل الحظر على ما

---

(١) انظر شرح الفصل في «منع الموانع» (٤٢٧-٤٣٢).

(٢) أخرجه أبو داود (٤١٢٨) والترمذي (١٧٢٩) والنسائي (٧/١٧٥) وابن ماجه (٣٦١٣) من حديث عبد الله بن عكيم أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر به، قال الترمذي: «هذا حديث حسن، ويروى عن عبد الله بن عكيم عن أشياخ له»، قال: «وسمعت أحمد بن الحسن يقول: كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا الحديث، وكان يقول: كان هذا آخر أمر النبي ﷺ، ثم ترك أحمد بن حنبل هذا الحديث لما اضطربوا في إسناده، حيث روى بعضهم فقال: عن عبد الله بن عكيم عن أشياخ من جهينة».

قبل الدباغ، والإباحة على ما بعده، فيستعمل المتنان على الوجه الممكن، ولا نطرح أحدهما بالآخر.

وقوله: «ولو سنة» أي: إذا تقابل ظاهر الكتاب وظاهر السنة سواء، وأمكن الجمع بينهما من وجه صرنا إليه، وقيل [بحمله وتخصيص[(١)]] ظاهره، فيقدم الكتاب لأنه أرجح، ولحديث معاذ، وقيل: تقدم السنة؛ لأنها بيان.

ومثاله قوله ﷺ في البحر: «الحل ميتته»، فإنه عام في ميتة البحر مطلقًا، سواء خنزيره وغيره، مع قوله: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فإنه يقتضي تحريم كل لحم، سواء خنزير البحر وغيره، فتعارض عموم السنة والكتاب في الخنزير، فمنهم من يقدم الكتاب ويحرمه، ومنهم من يقدم السنة ويحلله، ومنهم من يقول: ينظر، فإن أمكن الجمع ولو من وجه.. جمعنا، وإلا قضينا بالتقابل، ونقول إذ ذاك: نقدم الكتاب إن كانت السنة آحادًا، وإن كانت متواترة فسيأتي في كلامه إن شاء الله تعالى.

وقد يقال: إن هذه المسألة عين المسألة السابقة في «باب التخصيص» أنه يخص عموم القرآن بخبر الواحد، ولهذا قال في «المستصفى» (٣/ ٣٣٢) هناك: «خبر الواحد إذا ورد مخصصًا لعموم القرآن اتفقوا على جواز التعبد فيه بتقديم أحدهما على

---

(١) مابين المعقوفتين كذا في ٢ و ٤، وفي ٣: «نحمله ونخصص».

الآخر، لكن اختلفوا في وقوعه على أربعة مذاهب: فقال قوم بتقديم العموم، وبتقديم الخبر قوم، وبتقابلهما والتوقف إلى ظهور دليل آخرون، وقال قوم: إن كان العموم مما دخله التخصيص بقاطع فقد ضعف فالخبر أولى، وإلا فالعموم أولى». انتهى.

لكن يلزم من هذا مع التكرار المناقضة، فإن المصنف اختار هناك التخصيص، وهنا التعارض، فلينظر.

[حكم تعارض الدليلين إذا تعذر الجمع]

(ص):

فإن تعذر وعلم المتأخر.. فناسخ، وإلا.. رجع إلى غيرهما، وإن تقارنا.. فالتخيير إن تعذر الجمع والترجيح، وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ.. رجع إلى غيرهما، وإلا.. تخير إن تعذر الجمع والترجيح.

(ش):

تعارض الدليلين إن أمكن معه العمل بكل منهما.. فقد سبق، وإن تعذر.. فإما أن يكون أحدهما متقدمًا والآخر متأخرًا، أو يتقارنا، أو يجهل التاريخ.

الحالة الأولى: أن يعلم المتأخر، فإن كان حكم المتقدم قابلاً للنسخ.. فالمتأخر ناسخ للمتقدم، سواء كانا معلومين أو مظنونين، وإن لم يقبل النسخ.. فإن كانا معلومين وهو مراد المصنف.. تساقطا، ويجب الرجوع إلى غيرهما، كذا قاله الإمام[1]، واعترض عليه النقشواني بأن المدلول إذا لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالمتأخر، فلا يعارض المتقدم، بل يجب إعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر[2]، وإن كانا مظنونين.. طلب الترجيح.

---

(١) «المحصول» (٥/٤٠٩).

(٢) انظر «نفائس الأصول» للقرافي (٨/٣٦٩٧).

الثانية: أن يتقارنا والحكم قابل للنسخ، فحكمه التخيير إن أمكن؛ لتعذر الجمع والترجيح، أما الجمع.. فلأن صورة المسألة أن يتعذر العمل بكل منهما، وأما الترجيح.. فلأن المعلوم لا يقبل الترجيح، لا بحسب الإسناد، ولا بحسب الحكم، لجواز أن يكون الحكم حظرًا أو مثبتًا أو شرعيًا، لأنه يقتضي طرح المعلوم بالكلية.

الثالثة: أن يجهل التاريخ، **فإن** كان الحكم قابلاً للنسخ وجب الرجوع إلى غيرهما، لأنه يجوز في كل واحد منهما أن يكون هو المتأخر، فيكون ناسخًا لحكم المتأخر، وأن يكون هو المتقدم فيكون منسوخًا بالآخر، فلم يجز تقديم أحدهما على الآخر، فيجب الرجوع إلى غيرهما، **وإن** لم يكن قابلاً للنسخ.. فحكمه حكم المتقارنين وقد علمته، وكان ينبغي للمصنف أن يحيل عليه.

(ص):

فإن كان أحدهما أعم.. فكما سبق.

(ش):

هذا إذا تساويا في العموم أو الخصوص، فإن كان أحدهما أعم من الآخر من وجه فقد سبق في آخر «التخصيص» أنه يصار إلى الترجيح، فلا حاجة إلى الإعادة.

(ص):

مسألة: [ترجيح الأخبار]

[الترجيح بحسب حال الراوي]

يرجح بعلو الإسناد، وبفقه الراوي، ولغته، ونحوه، وورعه، وضبطه، وفطنته، ولو روى المرجوح باللفظ، ويقظته، وعدم بدعته، وشهرة عدالته، وكونه مزكى بالاختبار، أو أكثر مزكين، ومعروف النسب، قيل: ومشهوره، وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته، وحفظ المروي، وذكر السبب، والتعويل على الحفظ دون الكتابة، وظهور طريق روايته، وسماعه من غير حجاب، وكونه من أكابر الصحابة، وذَكَرًا[1]، وحرًّا، ومتأخر الإسلام، وقيل: متقدمه، ومتحملا بعد التكليف، وغير مدلس، وغير ذي اسمين، ومباشرا، وصاحب الواقعة، وراويا باللفظ، ولم ينكره راوي الأصل، وكونه في الصحيحين[2].

---

(١) زاد هنا في نسخة المحلي في «شرحه»: «خلافا للأستاذ، وثالثها: يرجح في غير أحكام النساء»، ولا وجود له في ٤ ولا هامش ٢ ولا «الغيث».

(٢) المتن من قوله: «ويقظته...» إلى آخره من نسخة ٤، واختصر في ٣ واستبدل به قوله: «إلى آخره»، وكذلك هو في أصل ٢، ثم شطب على قوله: «إلى آخره»، وألحق المتن بهامشه بدون علامة تصحيح.

(ش):

ترجيح الأخبار يقع على سبعة أوجه(١).

الأول: بحسب حال الراوي

وذلك باعتبارات:

أولها: بكثرة الرواة، وقد مر.

ثانيها: بقلة الوسائط وعلو الإسناد؛ لأن احتمال الخطأ فيما قلت وسائطه أقل، وما برحت الحفاظ الجهابذة تطلب علو الإسناد وتفتخر به.

ثالثها: بفقه الراوي، سواء كانت الرواية بالمعنى أو باللفظ، ومنهم من قال: إن روى باللفظ فلا ترجيح بذلك، والصحيح الأول؛ لأن للفقيه مزية التمييز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، بخلاف الجاهل.

رابعها: أن يكون أحدهما عالمًا باللغة والنحو؛ لأن العالم بهما يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل، فكان الوثوق بروايته أكثر.

قال الإمام(٢): «ويمكن أن يقال: هو مرجوح؛ لأن العالم بهما

---

(١) كذا قال الشارح تبعًا لطريقة «المنهاج»، لكنه خلال الشرح لم يراع هذا التقسيم.

(٢) «المحصول» (٥/٤١٦).

يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ، والجاهل بهما يكون خائفًا يبالغ في الحفظ».

خامسها: أن يكون أحدهما راجحًا على الآخر في وصف يغلِّب ظن الصدق، كالورع، والضبط، والفطنة، ولذلك رجح أصحابنا رواية مالك وسفيان عن أبي حازم حديث: «**زوجتكها بما معك من القرآن**»، على رواية عبد العزيز بن أبي حازم وزائدة عن أبي حازم بلفظ: «**ملكتكها**»؛ لأن مالكًا وسفيان أعلم منهما وأوثق وأضبط(١).

وقوله: «**ولو روي المرجوح**» هو بالرفع، أي: يرجح بذلك ولو كان الراجح بها روى بالمعنى والمرجوح روى باللفظ، وقد سبق ذكر الخلاف فيه في فقه الراوي.

سادسها: حسن اعتقاد الراوي، فرواية غير المبتدع أولى من رواية المبتدع، كذا قطعوا به، وفيه احتمال إذا كانت بدعته بذهابه إلى أن الكذب كفر أو كبيرة، فإن ظن صدقه أغلب.

---

(١) والحديث اتفقا على روايته عن سفيان (خ: ٥١٤٩، م: ١٤٢٥)، وانفرد البخاري (٢٣١٠) عن مالك، ووافقهما عندهما حماد بن زيد (خ: ٥٠٢٩، م: ١٤٢٥)، وعند البخاري (٥١٣٢) فضيل بن سليمان، وعند مسلم (١٤٢٥) عبد العزيز الدراوردي وزائدة على خلاف ما قال الشارح، وأما رواية عبد العزيز بن أبي حازم.. فأخرجه البخاري (٥٠٨٧) ومسلم (١٤٢٥)، ووافقه يعقوب بن عبد الرحمن عندهما (خ: ٥٠٣٠، م: ١٤٢٥) وأبو غسان (٥١٢١) وحماد بن زيد (٥١٤١) عند البخاري.

سابعها: شهرة عدالته، وفي معناه شهرته بالصفات السابقة، من ورع، وفطنة، وعلم.

ثامنها: كونه مزكى بالاختبار والممارسة، فيقدم على من عرفت عدالته بالتزكية، لأن الخبر أضعف من المعاينة.

تاسعها: كثرة المزكين للراوي، ولهذا قدمنا حديث بسرة في مس الذكر على حديث طلق.

عاشرها: رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله، قاله في «**المحصول**» (٥/ ٤٢٠)، وقال الآمدي وابن الحاجب: «يقدم مشهور النسب»، وعلله الآمدي بأن احترازه عما يوجب نقيض منزلته المشهورة يكون أكثر، واختار المصنف أنه لا يرجح بشهرة النسب[1]، ولهذا ضعفه، والأول أقوى؛ لأن من ليس بمشهور النسب قد يشاركه ضعيف في الاسم.

حادي عاشرها: من صرح بتزكيته على من حكم بشهادته وعمل بروايته، وهذا تابع فيه الآمدي وغيره[2]، وقدم في «**المنهاج**» من ثبتت عدالته بعمل من روى عنه على ما راويه معدل بغير ذلك، فالمراتب عنده ثلاثة: التعديل بالاختبار، ثم بالعمل، ثم بغير ذلك[3].

(١) انظر «الإحكام» (٤/ ٢٩٨) و«رفع الحاجب» (٤/ ٦١٦).

(٢) انظر «الإحكام» (٤/ ٢٩٩).

(٣) انظر «الإبهاج» (٧/ ٢٧٦٩).

ثاني عاشرها: حفظ المروى، أي: بأن يحكي لفظ النبي ﷺ، والآخر ينقله في الجملة، كقول أبي محذورة: «لقنني رسول الله ﷺ الأذان تسع عشر كلمة»، وروى عبد الله الأذان بلا ترجيع، لا يحكيه لفظًا عن النبي ﷺ[(١)].

ثالث عشرها: بذكر السبب على من لم يذكره، لزيادة الاهتمام من حاكي السبب بمعرفة ذلك الحكم.

رابع عشرها: أن يكون أحدهما يعول على حفظه فيما يرويه، والآخر على كتابه، فالأول أولى، لما لعله يعتور الخط من نقص وتغيير.

قال الإمام[(٢)]: «وفيه احتمال».

قال المصنف[(٣)]: «وهذا الاحتمال بعيد، بل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يحتج برواية من يعول على كتابه، قال أشهب: سئل مالك: أيؤخذ ممن لا يحفظ وهو ثقة صحيح، أتؤخذ عنه الأحاديث؟، فقال: لا يؤخذ عنه، أخاف أن يزاد في كتبه بالليل».

---

(١) أما حديث أبي محذورة فأخرجه مسلم (٣٧٩)، وأخرج حديث عبد الله بن زيد أبو داود (٤٩٩) وابن ماجه (٧٠٦)، وفي سنده محمد بن إسحاق صاحب السيرة، وهو حسن الحديث.

(٢) «المحصول» (٥/ ٤٢٠).

(٣) «الإبهاج» (٧/ ٢٧٧٢).

قلت: بل هذا الاحتمال قوي إذا كانت النسخة محفوظة عنده، وهي بخط ضابط أوثق من الحافظ، وما ذكره من تطرق النقص للخط معارض بتطرق النسيان والاشتباه إلى الحفظ دون الكتابة.

خامس عشرها: بأن يكون أحدهما سمع شفاها، والآخر من وراء حجاب، كرواية القاسم عن عائشة أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدًا رواه مسلم (١٥٠٤)، على من روى أنه كان حرًّا، [وهو الأسود عن عائشة ﵂[1]]، لأن عائشة عمة القاسم، فسمع منها شفاها، لأنه محرمها، بخلاف الأسود.

سادس عشرها: كونه من أكابر الصحابة؛ لقربه غالبًا من مجلس النبي ﷺ، والمراد بالأكابر رؤساء الصحابة، لا الأكابر بالسن، وعن أحمد رواية أنه لا يرجح بذلك، ونظيره: كونه أكثر صحبة فيقدم، ولهذا قدموا خبر عائشة في صحة صوم الجنب على رواية أبي هريرة أنه لا صوم له[2].

وإذا قلنا بتقديم رواية الأكابر على غير الأكابر فينبغي أن تقدم رواية الخلفاء الأربعة على غيرهم، ولذلك كان علي ﵁ يحلف الرواة، ويقبل رواية الصديق من غير تحليف.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٤، وسقط من ٣، وكذا من أصل ٢ ثم ألحق بهامشه وعليها علامة التصحيح، وأخرج حديثه أبو داود (٢٢٣٥) والترمذي (١١٥٥)، وأصله عند البخاري (٥٢٨٤).

(٢) أخرجه البخاري (١٩٢٥-١٩٢٦).

سابع عشرها: بكونه ذكرًا، يرجح على رواية المرأة؛ لأن الضبط مع الذكورة أشد.

وهذا ما رجحه[1] المصنف، وهو ضعيف، والصواب ما قاله الأستاذ أنه لا يرجح بها، وقال ابن السمعاني في «**القواطع**» (**٢/٦٣٣**) أنه ظاهر المذهب، ولم يذكر الأول إلا احتمالًا له، وحكى الكيا الطبري الاتفاق عليه فقال: «اعلم أننا لا ننكر تفاوتًا بين الذكور والإناث في جودة الفهم وقوة الحفظ، ومع هذا كله لم يقل أحد أن رواية الرجال مرجحة على رواية النساء، ولم نر أحدًا من المتقدمين ذكره مع استقصائهم وجوه الترجيح، وكأن المانع من ذلك أن الذي يقتضي الترجيح يجب رجوعه إلى عين[2] ما وقع الاحتجاج به، ويظهر به التفاوت بين المتعارضين، والتفاوت بين الذكور والإناث في قوة الحفظ أمر كلي، يرجع إلى الجنس، كما يقال: الفرس أعقل، وهذا النوع لا يظهر رجوعه إلى آحاد الجنس، فلا يمتنع في التفاصيل، وقد يفرض امرأة أضبط من الرجل أو أحفظ، فإذا لم يظهر التفاوت في عين الجنس لم ينظر إلى الجنس، وإنما ينظر

---

(١) كلمة «رجحه» كذا في ٣ و ٤، وكذلك هو في أصل ٢، ثم شطب عليه وكتب فوقه: «ما قطع به» وعليه علامة التصحيح، وهذا الثاني أوفق مع المتن إن لم نورد الزيادة التي أورته من نسخة المحلي في «شرحه»، والله أعلم.

(٢) كلمة «عين» كذا في ٤ و«الغيث»، وفي ٢ و ٣: «غير».

إليه في تمهيد الصواب[١]، وذلك إلى الشرع، كما فعل في شهادة النسوة مع الرجال، وهذا مقطوع به لا ريب فيه». انتهى.

وفي المسألة مذهب ثالث: التفصيل بين أن يكون المروى في أحكام النساء، فيقدمن على غيرهن؛ لأن همتهن إلى حفظه أكثر، وإن كان في أحكام غيرهن قدم الذكر، حكاه الأستاذ.

ثامن عشرها: بكونه حرا، وهذا ضعيف كالذي قبله، قال السمعاني[٢]: «والحرية لا تأثير لها في قوة الظن».

تاسع عشرها: كونه متأخر الإسلام؛ لأنه يحفظ آخر الأمرين، وكذا إذا كان أحدهما متأخر الصحبة، ولذلك قدموا خبر أبي هريرة أن النبي ﷺ سلم من اثنتين وتكلم، على حديث ابن مسعود في الكلام في الصلاة[٣]، وقدموا رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود[٤].

ونقل ابن السمعاني عن الحنفية أنه لا يقدم بهذا؛ لأن المتقدم قد دامت صحبته إلى حال وفاة النبي ﷺ، فلا يكون للمتأخر

---

(١) كلمة «الصواب» كذا في ٢ و ٣، وفي ٤: «الضوابط».

(٢) «القواطع» (٢/٦٣٣).

(٣) أخرجهما البخاري ومسلم (خ: ٤٨٢ و ٤٠١، م: ٥٧٣ و ٥٧٢).

(٤) تشهد ابن عباس أخرجه مسلم (٤٠٣)، وتشهد ابن مسعود اتفقا عليه (خ: ٨٣١، م: ٤٠٢).

ترجيح عليه، قال[1]: «وما قلناه أولى؛ لأن سماع المتأخر تحقق تأخره، وسماع المتقدم يحتمل التقدم والتأخر، فما تأخر سماعه يتعين أن يكون أولى، ولهذا قال ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث[2]». انتهى.

وأما ابن الحاجب والهندي.. فجزما بتقديم رواية متقدم الإسلام، وتابعا فيه الآمدي، وعلله بأنها تثير قوة الظن؛ لزيادة أصالته في الإسلام وتحرزه فيه[3]، لكن الهندي ذكر هذا في الترجيح بما يرجع إلى نفس الراوي، ثم ذكر في أواخر الباب فيما يرجع إلى الترجيح بأمر خارج أن متأخر الإسلام يقدم مطلقًا[4]، وهذا منه رجوع إلى قول الجمهور.

العشرون: كونه متحمِّلاً بعد التكليف، وهو يشمل ما إذا لم يرو شيئًا إلا بعد بلوغه يقدم على من لم يرو إلا في صباه، لأن البالغ أقرب إلى الضبط، وعلى من روى البعض في صباه والبعض في بلوغه، لاحتمال أن هذا الحديث من المتحمل في الصبا.

---

(١) «القواطع» (٢/٦٢٨).

(٢) أخرجه مسلم (١١١٣).

(٣) انظر «الإحكام» (٤/٢٩٨) و«نهاية الوصول» (٨/٣٦٨٦) و«رفع الحاجب» (٤/٦١٥).

(٤) انظر «نهاية الوصول» (٨/٣٦٩٨).

ويشمل تعبيره بـ«التكليف» من روى حال الكفر أو حال الكفر والإسلام، فإن من لم يرو إلا في الإسلام يقدم عليه(١).

الحادي والعشرون: كونه غير مدلس مقدم على رواية المدلس، أي: إن كان بحيث تقبل روايته، وإلا فليس هو من باب الترجيح، وكأن المصنف استغنى عن تقييده لذلك.

الثاني والعشرون: كونه اشتهر باسم واحد مقدم على من اشتهر باسمين، لاحتمال أنه مجروح بأحدهما.

الثالث والعشرون: كونه مباشرًا للواقعة فإنه أعرف بالقصة من الآخر، ولهذا قدم الشافعي رواية أبي رافع في نكاح النبي ﷺ ميمونة حلالًا، على رواية ابن عباس أنه كان محرمًا(٢).

---

(١) قال العراقي: «هذا مبني على أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة، ثم لو عبر بـ«التحمل» لكان أولى من التعبير بالرواية؛ لأن الأغلب أن يراد بالرواية الأداء، والله أعلم».

(٢) أما حديث أبي رافع.. فأخرجه الترمذي (٨٤١) من طريق حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن أبي رافع رضي الله عنه، قال: «هذا حديث حسن، ولا نعلم أحدا أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة، وروى مالك بن أنس عن ربيعة عن سليمان بن يسار أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال، رواه مالك مرسلا، ورواه أيضا سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلا»، وانظر رواية مالك في «الموطأ» (١/٤٦٧، رقم: ٩٩٦).

وأما حديث ابن عباس.. فأخرجه البخاري (١٨٣٧) ومسلم (١٤١٠).

الرابع والعشرون: كونه صاحب الواقعة، كرواية ميمونة أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال، رواه مسلم (١٤١١).

الخامس والعشرون: كونه راويًا باللفظ على الراوي[١] بالمعنى، والمشكوك في كونه مرويًّا باللفظ أو المعنى، حتى يرجح الحديث المشتمل على صيغة واحدة مروية بلفظها على ما كله مروي بالمعنى.

السادس والعشرون: كونه لم ينكر الأصل رواية الفرع فيه، فيقدم على ما أنكره، مثل إنكار أبي معبد ما حدث به عنه عمرو بن دينار من حديث ابن عباس أنه كان يعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ بالتكبير[٢].

وهذا إذا صمم على إنكاره، فإن لم يصمم، وحمل أمر شكه في نفسه على النسيان.. فلا تظهر مرجوحيته، وقد كانوا يحدثون بعد ذلك عمن روى عنهم، كما فعل سهيل في حديث القضاء باليمين مع الشاهد[٣].

(١) كلمة «الراوي» كذا في ٣، وكأنها كذلك كانت في أصل ٢ أيضًا ثم أصلحت لتصبح «الرواية»، وكذلك هي في ٤.

(٢) أخرجه مسلم (٥٨٣).

(٣) أصل الحديث أخرجه مسلم (١٧١٢) من حديث عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه أبو داود (٣٦١٠) من طريق عبد العزيز الدراوردي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال أبو

وقول المصنف: «**راوي الأصل**» هي عبارة «**المحصول**» (٥/ ٤٢٢) و«**المنهاج**»، وقال المصنف في «**شرحه**» (٧/ ٢٧٨٩): «الصواب زيادة «أل» في الراوي، أو حذفه بالكلية».

السابع والعشرون: كونه في الصحيحين مقدم على ما التزم فيه الصحة في غيرهما ولو كان على شرطهما، لأن لشهرتهما بتلقي الأمة لهما بالقبول ما ليس لغيرهما، وإن ساواهما في درجة الصحة، ولذلك قال الأستاذ وغيره: إن كل ما فيهما مقطوع به.

داود: «وزادني الربيع بن سليمان المؤذن في هذا الحديث قال: أخبرني الشافعي عن عبد العزيز قال: فذكرت ذلك لسهيل، فقال: أخبرني ربيعة وهو عندي ثقة أني حدثته إياه ولا أحفظه، قال عبد العزيز: وقد كان أصابت سهيلا علة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه، فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه عن أبيه»، وانظر «مسند الشافعي بترتيب سنجر» (٤/ ٢٠، رقم: ١٧١٤).

[الترجيح بحسب المتن]

(ص):

والقول، فالفعل، فالتقرير، والفصيح، لا زائد الفصاحة على الأصح، والمشتمل على زيادة، والوارد بلغة قريش، والمدني، والمشعر بعلو شأن الرسول ﷺ، والمذكور فيه الحكم مع العلة، والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم، وعكس النقشواني، وما فيه تهديد أو تأكيد، وما كان عمومًا مطلقًا على ذي السبب إلا في السبب، والعام الشرطي على النكرة المنفية على الأصح، وهي على الباقي، والجمع المعرف على «ما» و«من»، والكل على الجنس المعرف لاحتمال العهد، قالوا: وما لم يخصص، وعندي عكسه، والأقل تخصيصًا، والاقتضاء على الإشارة والإيماء، ويرجحان على المفهومين، والموافقة على المخالفة، وقيل: عكسه.

(ش)

الترجيح بحسب المتن يقع بأمور:

أولها: كونه عن لفظ النبي ﷺ والآخر عن فعله، فالقول أولى؛ لأن دلالة اللفظ غير مختلف فيها، بخلاف دلالة الفعل، ولأن ما يفعله الرسول ﷺ يحتمل اختصاصه به، ولا يتميز أحدهما عن الآخر إلا بمنفصل، بخلاف اللفظ، فإنه متميز بنفسه.

ثانيها: أن يكون عن فعله والآخر عن تقريره، فالفعل أولى؛ لأن دلالة التقرير على التشريع مختلف فيها، وتطرق الاحتمال إليها أشد منه في الفعل، فكان راجحًا[١].

ثالثها: فصاحة أحد اللفظين مع ركاكة الآخر، ومن الناس من لم يقبل الركيك، والحق قبوله، وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه.

رابعها: قال قوم: يُرجَّح الأفصح على الفصيح؛ لأن النبي ﷺ كان أفصح العرب، فلا ينطق بغير الأفصح.

والحق - وبه جزم في «**المنهاج**»[٢] - أنه لا يترجح به؛ لأن البليغ قد يتكلم بالأفصح وبالفصيح، لا سيما إذا كان مع ذوي لغة لا يعرفون سوى تلك اللفظة الفصيحة لقصد إفهامهم.

وإنما قال: «**لا زائد الفصاحة**» ولم يقل: «لا الأفصح» كما قاله في «**المنهاج**»؛ لأن الأفصح: أن يكون في كلمة واحدة لغتان إحداهما أفصح من الأخرى، والأزيد فصاحة: أن يكون في كلمات منها الفصيح والأفصح، ولكن الأفصح فيها أكثر.

(١) هذا بيان من الشارح لقول المصنف في المتن: «والقول، فالفعل، فالتقرير»، وقد عدّل المصنف هذه العبارة في «الأشباه والنظائر» (٢/١٥٨) ليصير: «والقول، فالفعل غير التقرير، فالتقرير، فالكف، فالسكوت»، قال المصنف: «فالمراتب إذًا أربع: قول، ففعل مستقبَل، فتقرير، فكفٌّ»، قال: «وهو مرتبة بين التقرير والسكوت».

(٢) انظر «الإبهاج» (٧/٢٨٠٤).

خامسها: اشتمال أحدهما على زيادة لم يتعرض الآخر لها؛ لاشتماله على زيادة علم، كالتكبير في العيد سبعًا مقدم على رواية الأربع[(١)].

سادسها: الخبر المشتمل على لغة قريش أو أهل الحجاز راجح على ما ليس كذلك.

سابعها: المدني مرجح على المكي؛ لأن المدنيات متأخرة عن الهجرة، والمكيات متقدمة إلا قليلاً، والقليل يلحق بالكثير.

ثامنها: يرجح الخبر الدال على علو شأن الرسول صلوات الله عليه وسلامه على ما ليس كذلك؛ لأنه يدل على تأخره، فإن الزيادة العظمى في علو شأنه وظهوره كانت في آخر أمره.

---

(١) أما حديث السبع.. فأخرجه الترمذي (٥٣٦) وابن ماجه (١٢٧٩) من طريق كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده «أن النبي ﷺ كبر في العيدين في الأولى سبعا قبل القراءة، وفي الآخرة خمسا قبل القراءة»، قال الترمذي: «حديث جَدّ كثير حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب عن النبي ﷺ، واسمه عمرو بن عوف المزني»، وفي الباب عند أبي داود وابن ماجه عن عائشة (د: ١١٤٩، جه: ١٢٨٠) وعبدالله بن عمرو (د: ١١٥١، جه: ١٢٧٨).
وأما حديث الأربع.. فأخرجه أبو داود (١١٥٣) من طريق زيد بن حباب عن عبد الرحمن بن ثوبان عن أبيه عن مكحول قال: أخبرني أبو عائشة جليس لأبي هريرة أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان: كيف كان رسول الله ﷺ يكبر في الأضحى والفطر؟، فقال أبو موسى: «كان يكبر أربعًا، تكبيره على الجنائز»، فقال حذيفة: «صدق»، فقال أبو موسى: «كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت عليهم»، حسنه الألباني.

وقال الإمام[1]: «إن دل الأول على علو الشأن، والثاني على الضعف.. ظهر تقديم الأول على الثاني، أما إذا لم يدل الثاني لا على القوة ولا الضعف.. فمن أين يجب تقديم الأول عليه؟!».

ورد بأن المشعر بعلو الرسول ﷺ معلوم التأخير أو مظنونه، وما لم يشعر بذلك مشكوك فيه، فليرجح الأول.

تاسعها: المذكور فيه الحكم مع علته مقدم على ما لم يذكر فيه علته؛ لأن ذكر علته يدل على الاهتمام به، كحديث: «**من بدل دينه فاقتلوه**» مقدم على حديث النهي عن قتل النساء؛ لأنه نيط الحكم فيه بوصف الردة، وهو مناسب لا تختلف مناسبته بالنسبة إلى الرجال والنساء، ولفظ النساء لا وصف فيه، فأمكن حمله على الحربيات.

ومن هذا القبيل أن يكون أحدهما مقرونًا بمعنى ظاهر في المناسبة والآخر بخلافه.

عاشرها: المتقدم فيه ذكر العلة على الحكم أقوى من المتقدم فيه الحكم على العلة، وهذا لم يذكره الأصوليون هنا، بل هو من زيادات المصنف، وهو بناء على أن الأول أقوى من الثاني، وهو ما قاله الإمام في «**المحصول**» (٥/ ١٤٥-١٤٧) في الكلام على الإيماء، فقال: يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى في الإشعار بالعلية من الثاني، لأن الطرد واجب في العلل دون العكس.

(١) «المحصول» (٥/ ٤٢٥).

وعكس النقشواني الأمر معترضًا على الإمام بأنه إذا تقدم الحكم تطلب نفس السامع العلة، فإذا سمع وصفًا معقَّبًا بالفاء سكنت نفسه عن الطلب، وركنت إلى أن ذلك هو العلة، وأما إذا تقدم معنى لم يعلم بعد حكمه مثل «السارق والسارقة».. فالنفس تطلب الحكم، فإذا صار الحكم مذكورًا.. فبعد ذلك قد [تكتفي في العلة بما سبق إن كان شديد المناسبة، مثل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقد[١]] لا تكتفي، بل تطلب العلة بعد ذلك بطريق آخر، بأن تقول: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] تعظيمًا للمعبود، وأما فيما إذا تأخر ذكر العلة.. فلا يجوز ذكر علة أخرى، قال: ولو ذكر.. عُدّ مناقضًا، فكان الإشعار بالعلية على عكس ما قاله الإمام، كيف وترتب الحكم على الوصف عند الإمام يقتضي العلة وإن لم يكن مناسبًا؟!، ويلزمهم أن يقولوا: إشعار قول القائل: «أما الطوال فأكرموهم» بالعلية أقوى من: «أكرموا هؤلاء فإنهم طوال»، وليس كذلك؛ لإمكان قول القائل في الأول: لم أجعل الإكرام[٢] علة، دون الثاني، وأما قول القائل: إشعار العلة بالمعلول أقوى.. فهذا لا يتأتى إلا في شيء عرف كونه علة قبل الكلام، أو قبل الحكم، أما ما إذا كانت العلة فيه مستنبطة من ذلك الكلام.. فلا يتأتى فيه ما ذكر»[٣].

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٣ وسقط من ٤.

(٢) كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤ و«الإبهاج»، وعلق على هامش ٢ قوله: «لعله: الطول».

(٣) انظر «الإبهاج» (٦/ ٢٣٠٤-٢٣٠٥) وملخصه عند القرافي في «نفائس الأصول» (٧/ ٣٢٤٧).

حادي عاشرها: ما فيه تهديد على ما لا يكون كذلك، كقوله: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم»(١).

ثاني عاشرها: ما دلالته مؤكدة على ما ليس كذلك، كقوله: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها.. فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل**»، فإنه راجح على ما ترويه الحنفية: «**الأيم أحق بنفسها من وليها**»(٢) لو سلم دلالته على المطلوب.

وشمل كلامه ما لو استويا في إفادة الظن، لكن تأكد أحدهما بدلالة سياق الكلام(٣).. فهو راجح على غير المتأكد.

ثالث عشرها: العام إذا ورد على سبب خاص، وعارضه عام مطلق.. فإن تعارضا فيما عدا صورة السبب.. فالعام المطلق أرجح، للخلاف في تعميم الوارد على سبب، صرح به أصحابنا، قال إمام الحرمين(٤): «وإن قلنا أنه عام.. فهو عموم ضعيف»، لتعين محل النص فيه، وهو السبب، ومتى امتاز أحد الظاهرين بقوة.. ترجح،

(١) أخرجه أبو داود (٢٣٣٤) والترمذي (٦٨٦) وابن ماجه (١٦٤٥) من حديث عمار رضي الله عنه موقوفًا، قال الترمذي: «حديث عمار حديث حسن صحيح»، وأخرجه البخاري في «باب قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا» معلقًا بصيغة الجزم.

(٢) أخرجه مسلم (١٤٢١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) كلمة «الكلام» من هامش ٢، ولا وجود لها في ٣ و ٤.

(٤) «البرهان» (١/٣٧٧، ف: ٢٧٦).

قالوا: وهو كما لو أجرينا «**من بدل دينه فاقتلوه**» على عمومه، وقصرنا نهيه عن قتل النساء بالحربيات، وأما إذا تعارضا في صورة السبب.. فالعام في السبب يقدم؛ لأنا إن قلنا: إن الوارد على سبب يختص به.. فظاهر، لأنه حينئذ يكون خاصًّا، والخاص يقدم على العام، وإن لم نقل به.. فكذلك؛ لأن دلالته على السبب الذي ورد عليه أقوى، ولهذا لا يجوز تخصيصه بالنسبة إليه.

واعلم أن ما ذكره المصنف من التفصيل متعين، وقد أشار إليه ابن الحاجب[1]، وصرح به أصحابنا، منهم: سليم الرازي في «**التقريب**»، وشارحوا «**لمع**» الشيخ أبي إسحاق، ووجهوه بأن العام الذي لم يرد أدل فيما عدا صورة السبب، ولم يقف الهندي على هذا نقلاً، فذكره بحثا[2].

رابع عشرها: العام الشرطي - أي: الذي في معرض الشرط، كـ«أي» و«من» و«ما» - راجح على النكرة المنفية، فإن الأول فيه معنى التعليل، فيكون أدل على المقصود مما ليس بمعلل، وحينئذ فإلغاء العام الشرطي يوجب إلغاء السببية الحاصلة بالشرط، وإلغاء العام غير الشرطي لا يوجب مفسدةً أخرى غيرَ إلغاء العموم، فكان أولى لذلك، وهذا ما قطع به ابن الحاجب وغيره، ويؤيده قول «**المحصول**» (**٢/ ٣١١-٣١٢**) هناك أن عموم الأول بالوضع والثاني بالقرينة.

---

(١) «رفع الحاجب» (٤/ ٦٢٥-٦٢٦).

(٢) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٢٧٠١).

وجزم الهندي هنا بتقديم النكرة المنفية على غيرها من أنواع العموم، ولم يوجهه[١]، وقد يوجه بقوة دلالتها من جهة بعد التخصيص فيها، فإن من قال: «لا رجل في الدار» وكان فيها واحد.. يعد خلفًا في الكلام، بخلاف غيرها من أنواع العموم، فإنه بخروج واحد من أفراده لا يعد خلفا، بل يحمل على التخصيص.

ويجيء قول ثالث أنهما سواء، فإن الإمام في «**البرهان**» (١/٣٢٢-٣٢٣، ف: ٢٣١) هناك سوى بين العام الشرطي والنكرة المنفية في معنى العموم، وادعى القطع بأن العرب وضعتهما كذلك.

واعلم! أن ابن الحاجب قال: «والعموم الشرطي على النكرة المنفية وغيرها»، وإنما حذف المصنف «غيرها»؛ لأنه يؤخذ من طريق أولى[٢].

وقوله: «**وهي...**» أي: النكرة المنفية على باقي العمومات، كالمعرف باللام والمضاف وغيرهما، ولهذا قيل: إن دلالة النكرة على العموم بالوضع، واتفقوا في الباقي على أنه بالقرينة.

وقوله: «**والجمع المعرف على «من» و«ما»**» مراده غير الشرطيتين، بأن يكونا للاستفهام، ولا بد من هذا القيد، وإلا

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/٢٧١٤).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/٦٢٦).

لتناقض كلامه، فإنه قدم أن الشرطي أعلاها، فكيف يكون في الرتبة الثالثة؟!، وحاصله أن الجمع المعرف راجح على «ما» و«من»؛ لإمكان حمل «من» و«ما» على واحد وعدم إمكان حمل المجموع على واحد، فكان المخصوص في «من» و«ما» أقرب.

وقوله: «**والكل...**» أي: الجمع المعرف، و«ما» و«من» راجح على اسم الجنس المعرف باللام؛ لأن الثلاثة لا تحتمل العهد، أو تحتمله على بعد، بخلاف اسم الجنس، فإنه يحتمل العهد احتمالًا قريبًا، ولذلك قال أكثر المحققين: إنه لا يفيد العموم.

خامس عشرها: يقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي خص؛ لأن الذي دخله التخصيص صار مجازًا، لإزالته عن تمام مسماه، والاختلاف في حجيته، بخلاف الأول، فإنه حقيقة، ولم يختلف في حجيته، هكذا قالوا.

قال المصنف: «**وعندي عكسه**»، يعني: لأنه إذا كان الغالب أن كل عام مخصص، أو أنه ما من عام إلا وقد خصص.. فالعمل بالمخصوص أولى، لأنه التحق بالغالب، فاطمأنت إليه النفس، ولم تنتظر بعده تطرق التخصيص إليه، بخلاف الباقي على عمومه، فإن النفس لا تستيقن ذلك.

وهذا الاحتمال سبقه إليه الهندي فمال إلى العكس، قال[1]: «لأن الخصوص راجح من حيث كونه خاصًّا بالنسبة إلى ذلك العام الذي لم يدخله التخصيص، والخاص أولى من العام، فكان ما دخله التخصيص أولى».

سادس عشرها: ما قل تخصيصه على ما كثر، وينبغي أن يجيء فيه الاحتمال السابق.

سابع عشرها: دلالة الاقتضاء راجحة على دلالة الإشارة؛ لترجيحها بقصد المتكلم، وعلى دلالة الإيماء؛ لتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به فيه، بخلاف الإيماء.

وقوله: «**ويرجحان**» أي: دلالة الإشارة والإيماء على دلالة المفهومين، أي: مفهوم الموافقة والمخالفة، أما مفهوم المخالفة.. فللاتفاق على دلالة الاقتضاء والخلف في المخالفة، وأما في الموافقة.. فلجواز أن لا يكون المسكوت أولى أو مساويا.

وقول المصنف: «**المفهومين**» أوضح من قول ابن الحاجب: «المفهوم»[2].

---

(١) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٧٠٤).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٦٢٥).

ثامن عشرها: إذا كان أحدهما يدل بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة، فالأول مقدم على الثاني؛ لأن الأول متفق عليه، والثاني مختلف فيه.

ومنهم من يرجح مفهوم المخالفة، واختاره الهندي؛ لأن فائدته تأسيسية، بخلاف مفهوم الموافقة فإنه للتأكيد[١].

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/٣٧٠٩).

[الترجيح باعتبار مدلول الخبر]

(ص):

والناقل عن الأصل عند الجمهور، والمثبت على النافي، وثالثها: سواء، ورابعها: إلا في الطلاق والعتاق، والنهي على الأمر، والأمر على الإباحة، والخبر على الأمر والنهي، وخبر الحظر على الإباحة، وثالثها: سواء، والوجوب والكراهة على الندب، والندب على المباح في الأصح، ونافي الحد خلافًا لقوم، والمعقول معناه، والوضعي على التكليفي في الأصح.

(ش):

الترجيح باعتبار مدلول الخبر يقع بأمور:

أحدها: بكون أحدهما مقررًا لحكم الأصل، والآخر ناقل، فالجمهور على أنه يجب ترجيح الناقل؛ لأنه يفيد حكمًا شرعيًّا ليس في الآخر، كحديث: «**من مس ذكره فليتوضأ**» مع حديث «**هل هو إلا بضعة منك**».

وذهب الإمام والبيضاوي وغيرهما إلى ترجيح المقرر؛ لأن حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته[1].

---

(١) وهو في ذلك متبع للرازي في «المحصول» (٥/٤٣٣) وانظر «الإبهاج» (٧/٢٨١٥).

والتحقيق أنه إن تقرر حكم الناقل مدة في الشرع عند المجتهد، وعمل بموجبه، ثم نقل له المقرر، وجهل التاريخ.. فههنا يرجح المقرر؛ لتضمنه العمل بالخبرين، بالناقل في زمان، والمقرر بعد ذلك، وإن كان الثابت بمقتضى البراءة الأصلية، ونقل الخبران.. فههنا يتعارضان، ويرجع إلى البراءة الأصلية.

على أن القاضي عبد الجبار قال: إن تقديم الناقل أو المقرر على الخلاف ليس من باب الترجيح، بل من باب النسخ(١)، لكنه ضعيف، وإلا لم يصح رفعه إلا بما يصح رفع الحكم الشرعي به.

ثانيها: كون أحدهما مثبتًا والآخر نافيًا، وهما شرعيان، كخبر بلال وأسامة في الصلاة في الكعبة(٢)، فالمثبت مقدم على النافي عند الفقهاء لزيادة علمه.

وعكس قوم.

وقال القاضي عبد الجبار: يتساويان؛ لأن المثبت إن كان معه زيادة علم فالنافي يعتضد بالأصل فتعارضا(٣).

ورابعها: يقدَّم النافي إلا في الطلاق والعتاق، وهذا أخذه

---

(١) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/ ٦٨٢).

(٢) متفق عليه من حديث بلال (خ: ٥٠٥، م: ١٣٢٩) وأسامة بن زيد (خ: ٣٩٨، م: ١٣٣٠) رضي الله عنهم.

(٣) انظر «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٢/ ٦٨٢).

المصنف من قول ابن الحاجب: «إن الخبر الموجب للطلاق والعتاق راجح على المزيل لهما، لموافقته النفي الأصلي»، قال: «وقد يعكس، فيقدم النافي للطلاق والعتق، وهو رأي قوم»(١).

ويجيء من كلام «**المستصفى**» (٤/ ١٧٦) مذهب خامس: أنهما لا يتعارضان؛ لامتناع التعارض بين الفعلين، لاحتمال وقوعهما في حالين، فلا يكون بينهما تعارض.

وإنما قيدت المسألة بالشرعي؛ لأن النفي الأصلي هي عين المسألة السابقة في الناقل والمقرر.

ثالثها: كون أحدهما أمرًا والآخر نهيًا، فالنهي أولى؛ لأن طلب الترك فيه أشد من طلب الفعل في الأمر، ولهذا قال كثير ممن قال الأمر لا يفيد التكرار أن النهي يفيده.

رابعها: كون أحدهما أمرًا والآخر مبيحًا، فالأمر أولى؛ لأنه أحوط، ولأن فيه حمل كلام الشرع على الحكم التكليفي، فإن المباح لا تكليف فيه.

وقيل: المبيح أولى، ورجحه الهندي(٢)؛ لأنه لو رجح الأمر لزم منه تعطيل المبيح بالكلية، وترجيح المبيح فيه تأويل الأمر بصرفه عن ظاهره، والتأويل أولى من التعطيل.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤/ ٦٢٩).

(٢) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٧١٠).

خامسها: كون أحدهما أمرًا والآخر خبرًا، فالخبر أولى؛ لأن دلالته على الثبوت والتحقيق أقوى من دلالة غيره عليه، ولأنه لو لم نقُل به لزم الخلف في خبر الشارع، وبه يعلم أن صورة المسألة في الخبر المحض، ليخرج ما صيغته خبر ومعناه الأمر، فكالأمرين.

سادسها: كون أحدهما خبرًا والآخر نهيًا؛ لما سبق.

سابعها: خبر الحظر على الإباحة؛ للاحتياط، وقيل بالعكس؛ لأنهما حكمان شرعيان، وفي ثالث: يستويان، ورجحه في «**المستصفى**» (٤/ ١٧٧)، وحكاه الهندي عن أبي هاشم وعيسى بن أبان[١].

ثامنها: كون أحدهما يقتضي الوجوب والآخر الندب، فالوجوب أولى؛ لما ذكرنا.

تاسعاً: كون أحدهما يقتضي الكراهة والآخر الندب، فالكراهة أولى؛ لما ذكرها.

عاشرها: كون أحدهما يقتضي الندب والآخر يقتضي الإباحة، فالندب أولى، قال الهندي[٢]: «ويمكن أن ترجح الإباحة بكونه متأيدًا بالأصل في جانب الفعل والترك، وبكونه أعم وأسهل، من حيث إنه مفوض إلى خيرة المكلف، ومن حيث إنه لا إجمال في

---

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٧٢٧).

(٢) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٧٣٢).

الصيغة الدالة عليه، بخلاف الندب، فإنه يثبت بصيغة الأمر، وفيها الإجمال»، ولهذا الاحتمال عبر المصنف بالأصح.

حادي عاشرها: النافي للحد على الموجب له؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

وفي وجه لأصحابنا أنهما سواء، ورجحه الغزالي[1]؛ لأن الشبهة لا تؤثر في ثبوته شرعًا، ألا ترى أنه يثبت بخبر الواحد والقياس مع الشبهة فيهما، ولأن الحد إنما يسقط بالشبهة إذا كانت في نفس الفعل، فيبيحه قوم ويحظره قوم، كالوطء في نكاح بلا ولي، وليس هنا اختلاف في نفس الفعل، وإنما تعارَض الخبران فيه، فكانا سواء.

وقد يظن أن الخلاف لفظي، فإن القائل بالتساوي يَؤول قولُه لتقديم النافي، فإنهما يتعارضان، فتساقطا، ويرجع إلى غيرهما إن كان هناك دليل شرعي، وإلا بقي الأمر على الأصل، فيلزم نفي الحد، والصواب أنه معنوي، فإن الأول يقول: نفي الحد بالحكم الشرعي، والآخر يقول: بالبقاء على العدم الأصلي.

ثاني عاشرها: كون أحدهما يثبت حكمًا معقولَ المعنى والآخر غير معقول، فالأول أولى؛ لأن انقياد المكلف له أكثر، فيكون أسرع إلى القبول، وأفضى إلى الوقوع، فيكون حصول مقصود الشارع أتم، ولأنه أكثر فائدة؛ لأنه يلحق علته بالقياس، بخلاف غير المعقول.

(١) «المستصفى» (٤/١٧٦).

ثالث عاشرها: المثبت للحكم الوضعي أولى من المثبت للحكم التكليفي؛ لأن الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل، فكان أولى.

وقيل بالعكس، حكاه الهندي[1]؛ لأنه مقصود بالذات، ولأنه الأكثر من الأحكام، فكان أولى.

(١) انظر «نهاية الوصول» (٨/ ٣٧٣٤).

[ترجيح الخبر بالأمور الخارجية]

(ص):

والموافق دليلا آخر، وكذا مرسلاً، أو صحابيًّا، أو أهل المدينة، أو الأكثر، في الأصح، وثالثها: في موافق الصحابي إن كان حيث ميزه النص كزيد في الفرائض، ورابعها: إن كان أحد الشيخين، وقيل: إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوها، قال الشافعي: وموافق زيد في الفرائض، فمعاذ، فعلي ومعاذ في أحكام غير الفرائض، فعلي.

(ش):

ترجيح الخبر بالأمور الخارجية يقع بأمور:

أحدها: بموافقة أحدهما لدليل آخر من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، والآخر غير موافق، فالموافق أولى، ولهذا قدمنا حديث عائشة في التغليس على حديث [نافع[1]] في الإسفار؛ لموافقته قوله تعالى: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، ومن المحافظة: إيقاعها أول الوقت[2].

(١) كذا في جميع النسخ، والمعروف عند المحدثين كما في «رفع الحاجب» (٤/ ٦٣٠): «رافع».

(٢) حديث عائشة ﷺ أخرجه البخاري (٥٧٨) ومسلم (٦٤٥)، وأخرج حديث رافع بن خديج رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أبو داود (٤٢٤) والترمذي (١٥٤) والنسائي (١/ ٢٧٢)، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، وقد تكلم الشافعي على الحديثين كلامًا نفيسًا في «الرسالة» (٢٨٢) فراجعه.

ثانيها: موافقة أحدهما لخبر مرسل وإن لم نقل بحجيته؛ لأن التعاضد أقوى في النفس، ولهذا عمل الشافعي بالمرسل إذا عضده مرسل.

وألحق به الغزالي ما إذا عضده خبر مردود عنده لكن قال به بعض العلماء، قال: «فهذا مرجح، لكن بشرط أن لا يكون قاطعًا ببطلان مذهب القائلين به، بل يرى ذلك في محل الاجتهاد»(١).

ثالثها: بموافقته لقول صحابي، أي: لم ينتشر، فإن انتشر، وسكت عليه الآخرون، وقلنا إنه إجماع.. صار قاطعًا، وسقط الظن في مقابلته، وفيه خلاف سنذكره.

رابعها: بموافقته لعمل أهل المدينة وإن لم نقل: إن إجماعهم حجة، كما قدمنا رواية إفراد الإقامة على رواية أبي محذورة تعليمه الإقامة سبع عشرة كلمة، على أنه صح عن أبي محذورة وأولاده دوام إفراد الإقامة، قال البيهقي: «وهو يضعف رواية شفعها، أو يدل على أن الأمر صار إلى إفرادها»(٢).

وذكر إلكيا الطبري هذا الترجيح بالنسبة إلى الرواية فقال: «حديث ينقل بمكة، وآخر ينقل بالمدينة، تقدم رواية المدينة، من حيث إن الهجرة تراخت، وإن اتفقت له غزوات إلى مكة».

---

(١) انظر «المستصفى» (٤/١٨٣).

(٢) انظر الروايات عن أبي محذورة وكلام البيهقي عليها في «السنن الكبير» (١/٤١٦-٤٢٠) و«معرفة السنن والآثار» (٢/٢٣٠).

خامسها: بموافقة الأكثر إذا كان الآخر لا يجوز خفاؤه عليهم؛ لأن الأكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الأقل، هذا ما جزم به كثيرون.

ومنع آخرون منهم الغزالي(١) من حصول الترجيح به، لأنه لا حجة في قول الأكثر، ولو شاع الترجيح بمذهب بعض المجتهدين لانسد باب الاجتهاد على البعض الآخر.

والتحقيق أنه إن لم يكن في مقابلة الأكثر إلا شذوذ رجح به؛ لأنه إجماع على أحد القولين، بل هو من باب تقديم الدليل على ما ليس بدليل إن قلنا بحجيته، وإن لم ينته إلى هذه الحالة فلا ترجيح بالكثرة.

وفي موافقة الصحابي مذاهب:

أحدها: يرجح به كما سبق.

والثاني: لا، بناء على عدم حجيته.

والثالث: التفصيل بين أن يكون ذلك الصحابي ممن شهد له الشرع بمزية الدرك في ذلك الفن أم لا، فإن لم يشهد له الشرع.. كان قوله كقول غيره من الأئمة، وإن شهد له كزيد في الفرائض.. رجح به، ونسبه إمام الحرمين للشافعي(٢).

---

(١) «المستصفى» (٤/ ١٧٥).

(٢) انظر «البرهان» (٢/ ١٢٨٢-١٢٨٣، ف: ١٣٩٣).

والرابع: يرجح بموافقة أحد الشيخين أبي بكر وعمر.

والخامس: يرجح بعمل أحد الشيخين، إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال أو الحرام، أو زيد في الفرائض، ونحوها.

وهو أقرب من الثالث، فإن المأخذ تمييزهما بالنص.

وأصحاب القول الرابع يقولون: قوله ﷺ: «**أفرضكم زيد، وأعلمكم معاذ، وأقضاكم علي**» خطاب شفاهي لمخاطبين لم يكن فيهم أبو بكر ولا عمر ولا عثمان، فلم يدخلوا فيه، فلم يلزم كون من ذكر أرجح من الثلاثة فيما ذكر، وهذا هو الظاهر.

قال الشافعي: «وإذا كان نصان أحدهما أعم أخذ بالأخص، فالنص على أن زيدًا أفرض أخص من النص على أن معاذًا أعلم بالحلال والحرام، فيرجح قول زيد في الفرائض على معاذ، ومعاذ على علي، وعلي على غيره؛ لأنه جاء: «**أفرضكم زيد، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ، وأقضاكم علي**»، والقضاء أعم من الكل، فالشهادة لزيد أخص من الجميع، وبعده معاذ، وبعدهما علي، فهذه ثلاث مراتب».

هكذا حكاه إمام الحرمين عن الشافعي، ثم قال: «فإن اعتضد بقول الشيخين فهي مرتبة رابعة أعم من الشهادة لعلي، لاحتمال أن يكون إنما أشار إلى الخلافة، وإبداء الطاعة لهما».

قال: «ثم قال الشافعي: قول علي في القضاء كقول زيد في الفرائض، وقول معاذ في التحليل والتحريم في غير الفرائض كقول زيد في الفرائض»[1].

والحاصل: أنه في غير الفرائض يرجح معاذ ثم علي، وهو راجع إلى المقصود من خصوص الشهادة وعمومها، فإن الشهادة لعلي أعم من الشهادة لزيد، إذ الحلال والحرام يكون في المواريث وغيرها، والشهادة لزيد في الفرائض أخص الشهادات، فإذا عارض قول علي قول معاذ في الحلال والحرام قدم قول معاذ، وإذا عارض قول معاذ في الفرائض قول زيد قدم قول زيد، وإذا عارض قول معاذ قول علي في القضاء في غير الفرائض قدم قول علي، وإذا عارض قول معاذ في الحلال والحرام قول زيد في غير الفرائض قدم قول معاذ.

---

(١) انظر «البرهان» (٢/١٢٨٣-١٢٨٤، ف: ١٣٩٣-١٣٩٦).

[الترجيح بين الإجماعات]

(ص):

والإجماع على النص، وإجماع الصحابة على غيرهم، وإجماع الكل على ما خالف فيه العوام، والمنقرض عصره وما لم يسبق بخلاف على غيرهما.

(ش):

هذه المسائل في ترجيح بعض الإجماعات على بعض، وقدم أولًا أنه يرجح الإجماع على النص كتابًا كان أو سنةً متواترةً؛ لأن النسخ مأمون فيه.

وإذا تعارض إجماعان قدم المتقدم منهما على ما بعده، كالصحابة على التابعين، والتابعين على تابعيهم، وهكذا؛ لأنهم أعلى رتبة وأقرب إلى زمن النبي ﷺ المشهود لهم بالخيرية.

ثم ذكر أن الإجماع المتفق عليه أولى من المختلف فيه، فعلى هذا: الإجماع المشتمل على قول كل الأمة من المجتهدين والعوام أولى من الإجماع الذي يشتمل على قول المجتهدين فقط، ولك أن تقول: هذا يخالف ما قرره المصنف في «باب الإجماع» أنه لم يخالف أحد في عدم اعتبار قول العامة، وإجماع المنقرض عصرهم على من

لم ينقرض؛ للاتفاق على حجية الأول بخلاف الثاني، وكذا إجماع من لم يسبق بخلاف على المسبوق للخلاف فيه، وبخط المصنف على الحاشية[١]: «وقيل: المسبوق أولى، وقيل: سواء»، ومنه يعرف الترجيح في بقية الإجماعات.

قال الهندي متابعًا لابن الحاجب: «واعلم أن هذه المسألة لا تتصور في الإجماعين القاطعين، لأنه لا ترجيح بين القاطعين، ولأنه لا يتصور التعارض بينهما، وإنما يتصور في الظنيين»[٢].

وما قالاه ممنوع؛ فإن تعارض الإجماعين في نفس الأمر مستحيل، سواء كانا ظنيين أم قطعيين، وظن تعارض الإجماعين ممكن، سواء كانا في القطعي أم في الظني.

(١) كذا في ٣ و«الغيث»، وفي ٢: «على الأصل».

(٢) انظر «نهاية الوصول» (٣٧١٧/٨) و«رفع الحاجب» (٦٢٦/٤).

[الترجيح بين المتواترين من كتاب وسنة]

(ص):

والأصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة، وثالثها: تقدم[١] السنة، لقوله عز وجل: ﴿لِتُبَيِّنَ﴾ [النحل: ٤٤].

(ش):

في تعارض المتواترين من كتاب وسنة، وهما في الدلالة على رتبة واحدة، مذاهب:

أصحها: تساويهما، لأن الكل من عند الله.

والثاني: تقدم الكتاب؛ فإنه المنقول عن عمل الصحابة.

والثالث: تقدم السنة؛ لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

وحكى إمام الحرمين الأقوال ورجح الأول، وضعف الثاني بالتعذر، والثالث بأنه ليس الخلاف في السنة المفسرة، وإنما الخلاف في السنة المعارضة[٢]، وهو جواب صحيح.

وإنما قيد المصنف المتواترين من كتاب وسنة؛ ليخرج المتواترين من سنة، فإنهما متساويان قطعًا.

---

(١) كلمة «تقدم» من ٤ و«الغيث»، ولا وجود لها في ٢ و ٣.

(٢) انظر «البرهان» (٢/ ١١٨٥-١١٨٧، ف: ١٢٢٨-١٢٣١).

[تراجيح الأقيسة]

(ص):

[الترجيح بحسب حكم الأصل]

ويرجح القياس بقوة دليل حكم[1] الأصل، وكونه على سنن القياس، أي: فرعه من جنس أصله.

هذا باب تراجيح الأقيسة، وهو الغرض الأعظم من «باب التراجيح»، وفيه اتساع الاجتهاد، وهو يقع بأربعة أشياء، وهي: أصله، وفرعه، والعلة، وخارج عن ذلك[2].

الأول: بحسب حكم الأصل

وذكر فيه قسمين:

أحدهما: بحسب قوة دليله، وهو يشمل صورًا:

منها: أن يكون أحد القياسين دليله مقطوع به والآخر بخلافه، فالقطعي أولى.

ومنها: كون أحدهما دليله نطق والآخر مفهوم، فما عرف بالنطق أولى، فيكون المنتزع منه أقوى.

---

(١) كلمة «حكم» من ٤، وألحقت بهامش ٣، ولا وجود لها في ٢ ولا «الغيث».

(٢) هكذا قسمها في «المنهاج»، وهي في الشرح قسمان فقط.

ومنها: أن يكون دليل أحدهما عمومًا لم يخص والآخر عموم مخصص، فما لم يدخله التخصيص أولى كما سبق.

ومنها: أن يكون أصل إحدى العلتين قد نص بالقياس عليه والأصل الآخر لم ينص بالقياس عليه، فما ورد النص بالقياس عليه أولى.

ومنها: أن يثبت حكم أصل أحدهما.

القسم الثاني: **القياس الذي حكم أصله غير معدول عن سنن القياس راجح على الذي حكم أصله معدول عنه**، والمراد بكونه على سنن القياس: أن يكون أصل أحدهما من جنس الفرع المتنازع فيه دون أصل الآخر، فيرجح ما هو من جنسه، لأنه على سننه، صرح بذلك القاضيان: أبو الطيب والماوردي، والشيخ أبو إسحاق، والسمعاني، وغيرهم[1]، مثل قياسنا ما دون أرش الموضحة في تحمل العاقلة إياه، فهو أولى من قياسهم ذلك على غرامات الأموال في إسقاط التحمل، لأن الموضحة من جنس ما اختلفا فيه فكان على سننه، والجنس بالجنس أشبه، كما تقول: قياس الطهارة على الطهارة أولى من قياسها على ستر العورة.

قلت: وإنما احتاج المصنف لهذا التفسير؛ لأن من شرط الأصل أن لا يكون مخالفًا لسنن القياس.

---

(١) انظر «الحاوي» للماوردي (١٦/١٥١) و«اللمع» للشيرازي (٢٤١) و«القواطع» للسمعاني (٣/١٠٨٥).

(ص):

[الترجيح بحسب العلة]

والقطع بالعلة أو الظن الأغلب، وكون مسلكها أقوى، وذات أصلين على ذات أصل، وقيل: لا، وذاتية على حكمية، وعكس السمعاني لأن الحكم بالحكم أشبه، وكونها أقل أوصافًا، وقيل: عكسه، والمقتضية احتياطًا في الفرض، وعامة الأصل، والمتفق على تعليل أصلها، والموافقة الأصول على موافقة أصل [واحد[1]]، قيل: والموافق[2] علة أخرى إن جوز علتان، وما ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين، فالظنيين، فالإيماء، فالسبر، فالمناسبة، فالشبه، فالدوران، وقيل: النص فالإجماع، وقيل: الدوران فالمناسبة، وقياس المعنى على الدلالة، وغير المركب عليه إن قبل، وعكس الأستاذ، والوصف الحقيقي، فالعرفي، فالشرعي الوجودي، فالعدمي البسيط، فالمركب، والباعثة على الأمارة، والمطردة المنعكسة، ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط، وفي المتعدية والقاصرة أقوال، ثالثها: سواء، وفي الأكثر فروعًا قولان[3].

---

(١) كلمة «واحد» من ٣، ولا وجود لها في ٤، وكتبت في ٢ حيث كتبت بالهامش ثم شطب عليها.

(٢) كلمة «والموافق» كذا في ٤، وفي ٢ و ٣: «والموافقة»، وأثبت الأول؛ لأنه كذلك وردت عند الشرح في جميع النسخ.

(٣) نص المتن من ٣ و ٤، واختصر في ٢ بعد قوله: «وكون مسلكها أقوى...»، وقال: «إلى آخره»، ثم أتى بعضهم وشطب عليه، وألحق النص المختصر بهامش الكتاب، وعليها علامة التصحيح.

(ش):

الثاني: يعود إلى علة حكم الأصل

ويقع بأمور:

أحدها: أن يكون بالقطع بالعلة، أي: يكون وجود علة أحد القياسين مقطوعًا به [في أصله[1]] بخلاف علة الآخر، فما وجود علته في أصله قطعي أولى؛ لكونه أغلب على الظن بصحة القياس، وكذلك ما يكون وجود العلتين في أصل القياس ظنيًّا، لكن وجودها في أصل أحد القياسين أغلب على الظن من وجود العلة الأخرى في أصل القياس الآخر، [فالأغلب على الظن أولى[2]].

ثانيها: يرجح القياس الذي مسلك علته قطعي، من إجماع أو نص دال على علته، على القياس الذي مسلك علته ظني.

ثالثها: أن تكون إحدى العلتين مردودة إلى أصل واحد، والأخرى مردودة إلى أصول أو أصلين، فذات الأصلين أولى، ومن أصحابنا من قال: هما سواء، قال ابن السمعاني[3]: «والأول أصح؛ لأن ما كثرت أصوله كان أولى».

(١) ما بين المعقوفتين من هامش ٢ وعليها علامة التصحيح، ولا وجود له في ٣ و ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين من ٤ و«الغيث»، وألحق بهامش ٣ وعليه علامة التصحيح، لكنه بالواو بدل الفاء في «والأغلب»، ولا وجود له في ٢.

(٣) «القواطع» (٣/١٠٨٥).

وحكاه في «المستصفى» (٤/١٨٧-١٨٩) عن قوم ثم قال: «وهذا يظهر إن كان طريق الاستنباط مختلفًا، فإن كان مساويًا فهو ضعيف، ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد فيه، وتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر، مثاله: إذا تنازعا في أن يد السوم لِمَ توجب الضمان؟، فقال الشافعي علته أنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق، وعداه إلى المستعير، وقال الخصم: بل علته أنه أخذ ليتملك، فيشهد لعلة الشافعي يد الغصب، ويد المستعير من الغاصب، ولا يشهد لعلة أبي حنيفة إلا يد السوم، ولا يبعد أن يغلب رجحان علة الشافعي عند مجتهد ويكون كل أصل كأنه شاهد آخر، وكذلك الربا إذا علل بالطعم يشهد له الملح، وإذا علل بالقوت لم يشهد، فلا يبعد أن يكون من المرجحات».

فحصل أربعة مذاهب، رابعها: إن اختلف مسلك التعليل في كل أصل رجح به، وإن اتحد مرجع الأصول فلا.

رابعها: أن تكون إحداهما صفة ذاتية والأخرى صفة حكمية، فالذاتية أولى؛ لأنها ألزم، وقيل: الحكمية، وصححه ابن السمعاني؛ لأن الحكم بالحكم أشبه فيكون الدليل عليه أولى[1].

وفي «المستصفى» (٤/١٨٥): «إذا كان إحدى العلتين حكمًا ككونه حرامًا ونجسًا، والآخر[2] حسِّيًّا ككونه قوتًا أو مسكرًا،

---

(١) انظر «القواطع» (٣/١٠٨٦).

(٢) كلمة «والآخر» كذا في النسخ، وفي «المستصفى»: «والأخرى».

زعموا أن رد الحكم إلى الحكم أولى، حتى إن تعليل الحكم بالرق والحرية أولى من تعليله بالتمييز والعقل، وتعليله بالتكليف أولى من تعليله بالإنسانية، وهذا من المرجحات الضعيفة». انتهى.

خامسها: أن تكون إحداهما أقل أوصافًا والأخرى أكثر أوصافًا، فالقليلة أولى؛ لأنها أسلم، وقيل: الكثيرة أولى، لأنها أكثر شبهًا بالأصل.

سادسها: أن تكون إحداهما تقتضي احتياطًا في الغرض والأخرى لا تقتضيه، فالأُولى أَولى، [لأن القلب يكون عليه أسكن[(١)]]، وهذا ذكره ابن السمعاني في «**القواطع**» (١٠٨٧/٣)، وبخط المصنف «الفرض» بالفاء، وإنما ذكره ابن السمعاني «الغرض» بالغين المعجمة.

سابعها: أن تكون إحداهما تعم حكم أصلها والأخرى تخص حكم أصلها، كتعليل الربا في البر بالطعم بعد ثبوت الربا في جميع البر قليله وكثيره، وتعليله بالكيل ينفي ثبوت الربا فيما لا يكال من البر، وهو القليل، فيترجح التعليل بالطعم؛ لأنه عم حكم أصله، على التعليل بالكيل، لأنه خص حكم أصله.

ثامنها: أن تكون إحداهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله والأخرى من أصل مختلف في تعليله، فالأُولى أَولى.

---

(١) ما بين المعقوفتين من ٢ و ٤ و«القواطع»، وفي ٣ بدله: «لأنها أكثر شبهًا بالأصل»، ولا أراه إلا من انتقال نظر الناسخ.

تاسعها: أن تكون علة إحداهما على وفق الأصول الممهدة في الشريعة دون الأخرى، فيترجح الأولى لشهادة كل واحد من تلك الأصول لاعتبار تلك العلة.

وقوله: «**قيل: والموافق**» يشير إلى خلاف حكاه ابن السمعاني أن انضمام علة إلى علة أخرى يوجب رجحان تلك العلة، أي: إن جوزنا التعليل بعلتين، قال: «والأصح أنها لا ترجح بذلك، لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة توجد في ذاته، أما بانضمام غيره إليه.. فلا يقوى، الدليل عليه: المحسوسات، فكذلك العلل لا يتصور تقويتها بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تتقوى بوجود صفة فيها، ولهذا قلنا: إن الشهادة لا ترجح بكثرة العدد»(١).

عاشرها: ما ثبتت علته بالإجماع على ما ثبتت علته بالنص، لأن النقل يقبل النسخ والتخصيص والتأويل، بخلاف الإجماع، وهذا ما نقله الإمام في «**المحصول**» (٥/ ٤٦٢) ثم قال: «ويمكن أن يقدم النص على الإجماع، لأن الإجماع فرع عن النص، يتوقف ثبوته على

(١) يلاحظ أن الكلام الذي أورده الشارح إنما نقله السمعاني في «القواطع» (٣/ ١٠٨٩) عن أبي زيد في «تقويم الأدلة» (٣٣٩) ثم تعقبه فقال: «إن انضمام العلة إلى العلة يجوز أن يقال: ترجح العلة؛ لأنها تزيد قوة الظن، والحكم في المجتهدات بقوة الظن، فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح»، وذكره الشارح على الصواب في «البحر المحيط» (٦/ ١٩٤).

الأدلة القطعية، والأصل تقديم الفرع على علته»[1]، وعلى هذا جرى صاحب «الحاصل» و«المنهاج»[2].

وقوله: «القطعي» أي: إذا استوى الإجماع والنص في القطع في المتن والدلالة كان ما دليله الإجماع راجحًا لما ذكرنا، ودونهما إذا كانا ظنيين، بأن كان أحدهما نصًا ظنيًا والآخر إجماعًا ظنيًا.. فما كان دليله الإجماع راجحًا أيضًا؛ لما ذكره أن الدليل القطعي يقبل النسخ والتخصيص بخلاف الإجماع.

قال الهندي[3]: «وهذا صحيح بشرط التساوي في الدلالة، فأما إذا اختلفا في ذلك.. فالحق أنه يتبع فيه الاجتهاد، فما تكون إفادته للظن أكثر.. فهو أولى، فإن الإجماع وإن لم يقبل النسخ والتخصيص، لكن ربما تضعف دلالته على المطلوب بالنسبة إلى الدلالة القطعية[4]، فقد ينجبر النقص بالزيادة وقد لا ينجبر، فيتبع فيه الاجتهاد».

---

(١) هكذا ورد النص في النسخ، وكذلك أورده البرماوي في «الفوائد السنية» (٥/ ٢٢١٠)، وفي «البحر المحيط» (٦/ ١٩٠): «ويحتمل تقديم الثابت بالنص على الإجماع؛ لأن الإجماع فرع النص، لكون المثبت له النص، والفرع لا يكون أقوى من الأصل».

(٢) انظر «الإبهاج» (٧/ ٢٨٥٥).

(٣) «نهاية الوصول» (٨/ ٣٧٧٢).

(٤) كلمة «القطعية» كذا في النسخ و«الفوائد السنية» (٥/ ٢٢١٠)، وفي «النهاية»: «اللفظية».

ثاني عشرها[١]: ما ظهرت علته بالإيماء راجح على ما ظهرت علته بالطرق العقلية؛ لاستناد الظن فيه إلى سبب خاص، هذا إن لم نشترط المناسبة في الوصف المومَى إليه، فإن شرطناه.. فاللائق به ترجيح بعض الطرق العقلية عليه، كالمناسبة لاستقلالها بإثبات العلية بخلاف الإيماء، والإمام نقل اتفاق الجمهور على تقديم الإيماء على غيره مطلقًا من غير فصل، ثم قال: «وفيه نظر؛ لأن الإيماء لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية، فلا بد وأن يكون الدال على عليته أمر آخر سوى اللفظ، وهو إما المناسبة، أو الدوران، أو السبر، وإذا ثبت أن الإيماء لا يدل إلا بواسطة أحد هذه الثلاثة كانت هي الأصل، والأصل لا محالة أقوى من الفرع، فكان كل واحد من هذه الثلاثة أقوى من الإيماء»[٢].

ثالث عشرها: يرجح ما ثبت علية وصفه بالسبر على ما ثبتت علته بالمناسبة؛ لإفادته لظن العلية ونفي المعارض، بخلاف المناسبة، فإنها لا تدل على نفي المعارض، وهذا ما اختاره الآمدي وابن الحاجب[٣]، ومنهم من قدم المناسبة، والخلاف في غير

---

(١) كذا في النسختين ٢ و ٣، وعليها بني ما يليه من التعداد، وكأنه جعل العاشر اثنتين، وعليه يدل كلامه الآتي بعد قليل.

(٢) انظر «المحصول» (٥/٤٥٣-٤٥٤).

(٣) انظر «الإحكام» (٤/٣٣٤) و«رفع الحاجب» (٤/٦٣٩).

المقطوع به، فإن العمل بالمقطوع متعين، وليس من قبيل الترجيح، وإنما النزاع في السبر الذي بعض مقدماته قطعي أكثر من الظن الحاصل بالمناسبة، فهو أولى، وإلا فهما متساويان، أو المناسبة أولى.

رابع عشرها: المناسبة تقدم على الشبه، قال إمام الحرمين[1]: «وأدنى المعاني في المناسبة مرجح على أعلى الأشباه».

خامس عشرها: يرجح الثابت [علية وصفه[2]] بالشبه على الثابت علية وصفه بالدوران لضعف الظن في الدوران، كذا جزم به المصنف، لكن ذكر إمام الحرمين في كلامه على ترتيب الأقيسة أن ما ثبت بالطرد والعكس مقدم على غيره من الأشباه لجريانه مجرى الألفاظ[3]، ويجوز أن يحمل قوله في الدوران أن ما ثبت علته بالدوران مقدم على ما ثبت علته بالطرد إن قلنا أنه من المسالك.

وقوله: «**وقيل: النص فالإجماع**» هو قول البيضاوي، وقد سبق في **الحادي عشر**.

وقوله: «**وقيل: الدوران فالمناسبة**» أي: قدم بعضهم الدوران على المناسبة محتجًا بأن المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية،

---

(١) «البرهان» (٢/ ١٢٥٩، ف: ١٣٤٣ و ٢/ ١٠٨٠، ف: ١٠٨٨).

(٢) ما بين المعقوفتين كذا في ٣، وكذلك هو في أصل ٢، ثم شطب عليه وأثبت في هامشه: «وصف علته»، وكذلك هو في القسم الرديء من ٤.

(٣) انظر «البرهان» (٢/ ١٢٦١، ف: ١٣٤٨).

وهذا ضعيف؛ فإن العلل الشرعية أمارات، والعقلية عند القائل بها موجبة، فلا يمكن اعتبار هذه بتلك.

سادس عشرها: يقدم قياس المعنى على قياس الدلالة، وهذا يرجع إلى تقديم المناسبة على الشبه.

سابع عشرها: يقدم غير المركب على المركب؛ للاختلاف فيه كما سبق في شروط حكم الأصل، ولهذا قال المصنف: «**إن قُبِل**[1]»، لأنه رجح هناك أن مركب الأصل ومركب الوصف لا يقبلان، وعكس الأستاذ، وقال إمام الحرمين[2]: «وهو من أكبر المركبين للمركب».

ثامن عشرها: يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على غيره، ولهذا أطلقه، فشمل تقديمه على القياس المعلل بنفس الحكمة؛ للإجماع من القياسين[3] على صحة التعليل بالمظنة، فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة، وعلى القياس المعلل فيه بوصف اعتباري أو وصف حكمي، كقولنا في المني: مبتدأ خلق بشر، فأشبه الطين، مع قولهم: مائع يوجب الغسل فأشبه الحيض.

(١) كلمة «قبل» كذا في أصل ٢، ثم زيد عليه «به» ليصير «إن قيل به»، وكذلك هو في ٣ و ٤.

(٢) انظر «البرهان» (٢/١١٠٨، ف: ١١٢٢)، ويلاحظ أن عبارته فيه: «وهو من المركبين».

(٣) كلمة «القياسين» كذا في النسخ ٢ و ٣ و ٤، ولعله: «القياسيين».

تاسع عشرها: يقدم التعليل بالوصف العرفي على الوصف الشرعي؛ لأن العلة الشرعية بمعنى الأمارة، والعرفي مناسب.

العشرون: يرجح الوجودي على العدمي، كقولنا في السفرجل: مطعوم فكان ربويًّا كالبر، مع قولهم: ليس بمكيل ولا موزون، وهذا إذا كان الحكم وجوديًّا والعلة وجودية فإنه يرجح على ما إذا كانا عدميين كما مثلناه، وعلى ما إذا كان أحدهما عدميًّا، أما إذا كان الحكم عدميًّا والعلة ثبوتية أو بالعكس.. فقال الإمام الرازي وأتباعه: إنه مرجوح بالنسبة إلى ما إذا كانا عدميين، واعتلوا بالمشابهة بين التعليل بالعدمي والعدمي(١).

الحادي والعشرون: يقدم التعليل بالبسيط على التعليل بالمركب، لأن البسيطة تكثر فروعها وفوائدها، وهذا ما عليه الجدليون، واختاره البيضاوي(٢)، وقيل: بترجيح المركبة، وقيل: هما سواء، وفي «**التلخيص**» (**٣/ ٣٢٩**) لإمام الحرمين: «قال القاضي: ولعله الصحيح»، وقال في «**البرهان**» (**٢/ ١٢٨٦-١٢٨٧، ف: ١٤٠٠-١٤٠١**): «قدم بعضهم البسيط على المركب؛ لكثرة فروعها ولقلة الاجتهاد فيها، وهو باطل، فإن إطلاق القول بأن الوصف الواحد أكثر فروعًا لا يصح، فقد يكون أقل، وقد يكون

---

(١) انظر «المحصول» (٥/ ٤٤٨).

(٢) انظر «الإبهاج» (٧/ ٢٨٣٦-٢٨٣٨).

قاصرًا، نعم، إن فرضنا من أصل واحد.. فالمفردة أكثر فروعًا، وينبني على التعليل بعلتين».

الثاني والعشرون: يقدم القياس الذي علته بمعنى الباعثة على الذي علته بمعنى الأمارة؛ لأن قبول الطاعة عليه أسرع.

كذا ذكره ابن الحاجب، قال المصنف في «**شرحه**» (٤/ ٦٤٠): «ولقائل أن يقول: العلة أبدًا إما بمعنى الباعث، أو الأمارة، أو المؤثر، على ما سبق الخلاف فيه، أما القول بأنها تارة بمعنى الباعث وتارة بمعنى الأمارة.. فلم يقل به أحد، وكأن مراده أن ذات التأثير والتخيل أرجح من التي لا يظهر لها معنى». انتهى.

قلت: مراده: يرجح بالجامع الباعث على ما الجامع الأمارة؛ للاتفاق على صحة التعليل بالوصف الباعث، والخلاف في الأمارة، وهذا نظير ما لو كان إحداهما اسمًا والأخرى وصفًا فالصفة أولى من الاسم؛ لأن الأصح أن الاسم لا يجوز أن يكون علة، قاله ابن السمعاني[1].

الثالث والعشرون: تقدم المطردة المنعكسة على التي لا تنعكس؛ لأن الأولى أغلب على الظن.

الرابع والعشرون: يقدم ما تكون العلة فيه مطردة فقط - أي: غير منعكسة فقط - على ما تكون العلة فيه منعكسة فقط

(١) «القواطع» (٣/١٠٨٦).

- أي: غير مطردة -؛ لأن اعتبار الاطراد متفق عليه، بخلاف الانعكاس.

الخامس والعشرون: رجح قوم العلة المتعدية على القاصرة، وعكس آخرون منهم الأستاذ، وذهب القاضي إلى أنه لا يرجح بقصور ولا تعدية، واختاره ابن السمعاني[١]، حكى الأقوال الثلاثة إمام الحرمين[٢]، وهي عنده لا تقع؛ لأنها من باب اجتماع علتين لحكم، ومن قال بوقوع ذلك فلا حاجة إلى الترجيح عنده إذ يقول بهما، وأما من لا يرى اجتماع العلتين.. فجمهورهم على ترجيح المتعدية لإفادتها، واحتج من رجح القاصرة بشهادة النص لها في جميع مواردها، فالتمسك بها آمنُ من الخطأ.

ومنع القاضي ترجيح المتعدية بالفائدة وقال: «لا ترجيح بالفائدة، وإنما ينشأ الترجيح من مثار دليل صحتها، وعدم الفائدة لا يبطلها ولا يقدح في عليتها، وهو متجه»، واختار الإمام ترجيح

---

(١) اختلف كلام السمعاني في «القواطع» حول ترجيح المتعدية، فذكرها أولا في مرجحات العلة (٣/١٠٨٦-١٠٨٧) وقال: «المتعدية أولى؛ لأنها مجمع على صحتها، والواقفة مختلف في صحتها»، ثم في سؤال المطالبة (٣/١١١٢-١١١٤) ذكر عن أبي زيد ترجيح المتعدية وقال: «وعندي أن المتعدية والقاصرة سواء بعد أن يقوم الدليل على صحتها، وأن طلب الترجيح بوجه آخر»، وقد يجمع بينهما بأن الأول أورده على حكاية مذهب الجمهور، والثاني قاله تفقها، والله أعلم.

(٢) «البرهان» (٢/١٢٦٥، ف: ١٣٥٧).

المتعدية لو وقع ذلك، قال: «لوجداننا في الفرع وصفًا مناسبًا مستندًا إلى أصل»[١].

ومال الغزالي إلى ترجيح القاصرة فإنها أوفق للنص، قال[٢]: «وترجيح المتعدية ضعيف عند من لا يفسد القاصرة، لأن كثرة الفروع - بل وجود أصل الفروع - لا تثير قوة في ذات العلة».

قلت: ولو رجح المتعدية بأنها متفق عليها والقاصرة مختلف فيها.. لم يبعد[٣].

السادس والعشرون: إذا كان إحداهما أكثر فروعًا، والأخرى قليلة.. ففي ترجيح إحداهما على الأخرى قولان، ومن رجح المتعدية رجح الكثيرة الفروع على القليلة، واختاره الإمام على أصله السابق في أنا متى وجدنا في بعض الفروع معنى صحيحًا مستندًا إلى أصل فلا يترك لعدم غيره[٤].

---

(١) انظر كلام القاضي واختيار الإمام في «البرهان» (٢/ ١٢٦٥، ١٣٥٦) وما بعده، وإمام الحرمين هو مقصود الشارح وإن خالف اصطلاح الأصوليين.

(٢) «المستصفى» (٤/ ١٩١).

(٣) وهكذا رجحه الرازي في «المحصول» (٥/ ٤٦٧)، وقبله السمعاني كما أوردت كلامه.

(٤) انظر «البرهان» (٢/ ١٢٧٢، ف: ١٣٧١).

وإذا رجحنا بكثرة الفروع.. فإذا كانت القليلة الفروع لها نظائر تساوي في عدتها كثرة الفروع.. فهل تقوم كثرة النظائر مقام كثرة الفروع؟، فيه نظر، وقد عقد لها الإمام مسألة[1].

(١) انظر «البرهان» (٢/١٢٧٣، ف: ١٣٧٣) وما بعده.

[الترجيح في الحدود]

(ص):

والأعرف من الحدود السمعية على الأخفى، والذاتي على العرضي والصريح والأعم، وبموافقة السمع واللغة، ورجحان طريق اكتسابه.

(ش):

لما أنهى وجوه الترجيح في الأدلة ختم بالترجيح في الحدود، وهي إما عقلية كتعريف الماهيات، وإما سمعية لثبوتها من الأحكام، وهو المقصود هنا، وهو إما باعتبار اللفظ، أو بحسب أمر خارج.

فالأول: يترجح الحد بمعرف أعرف عند السامع على الحد بمعرف أخفى، لأن الأول أفضى إلى مقصود التعريف من الثاني، ويترجح الحد بالذاتي على الحد بالعرضي، لأن الأول يوجب تصور كونه المطلوب بخلاف الثاني، ويرجح بالألفاظ الصريحة على غيرها، وبكون أحدهما أعم على الآخر لفائدته المتكثرة، وقيل: يرجح الأخص؛ للاتفاق على ثبوت مدلول الأخص، والاختلاف في ثبوت مدلول الأعم من الزيادة، وما مدلوله متفق عليه أولى من المختلف فيه.

والثاني: يرجح الحد الموافق للنقل الشرعي أو اللغوي على غير الموافق لهما؛ لأنه أغلب على الظن صحته من غيرها، ويرجح الحد برجحان طريق اكتسابه على الحد الذي يكون طريق اكتسابه مرجوحًا، بأن كان طريق أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا، وإنما يترجح أحدهما على الآخر بهذا الطريق؛ لأن الحد السمعي لما كان متلقى من النقل، وطريق النقل قابلة للقوة والضعف.. جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض.

[المرجحات لا تنحصر]

(ص):

والمرجحات لا تنحصر، ومثارها غلبة الظن، وسبق كثير فلم نعده.

(ش):

يشير إلى تقديم بعض أنواع المفاهيم على بعض وسبق في بحث المفهوم، وإلى تقديم الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي وسبق في بحث الحقيقة، وإلى تعارض ما يخل بالفهم كالمجاز والاشتراك، وإلى تعارض القول والفعل وسبق في بحث السنة، وإلى دخول الفاء في كلام الشارع أو الراوي الفقيه وغيره وسبق في مسالك العلة، وإلى تقديم بعض أنواع المناسب على بعض وسبق في فصل المناسبة، وغير ذلك.

فهرس المحتويات

الكتاب الثاني في السنة ٥

تعريف السنة ٥

عصمة الأنبياء ٧

تقرير النبي ٨

أفعال النبي ١٣

تعارض القول والفعل ٢١

الكلام في الأخبار ٢٥

المركب إما مهمل وإما مستعمل ٢٥

تعريف الكلام ٢٨

الكلام حقيقة في اللساني أو النفساني؟ ٣٣

أقسام المركب ٣٧

تعريف الخبر ٤٢

أقسام الخبر من حيث هو ٤٧

مدلول الخبر ٥١

مورد الصدق والكذب في الخبر ٥٤

مسألة: أقسام الخبر باعتبار أمور خارجية ٥٨

القسم الأول: الخبر المقطوع بكذبه وأنواعه ٥٨

١- الخبر المعلوم خلافه ٥٨

٢- الخبر الموهم باطلا ولم يقبل التأويل ٥٩

سبب الوضع على رسول الله ٦٢

٣- أن يتنبّى نبي من غير معجزة فيقطع بكذبه ٦٣

٤- ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الأخبار ثم فُتِّش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة ٦٤

٥- بعض المرويّ عن النبي ٦٥

٦- المنقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله ٦٦

القسم الثاني: الخبر المقطوع بصدقه وأنواعه ٦٧

١- خبر الصادق ٦٧
٢- بعض المنسوب إلى محمد صلى الله عليه وسلم ٦٨
٣- ما أخبر عنه عدد التواتر ٦٨
٤- الخبر الذي أجمعت الأمة على وفقه ٧٨
٥- الخبر الذي بقي مع توفر دواعي إبطاله ٧٩
٦- الخبر الذي افترق فيه الأمة ما بين محتج ومؤول ٨٠
٧- الخبر بحضرة جمع كثير ولم يكذبوه ٨١
٨- الخبر بمسمع من النبي مع سكوته عنه ٨٢
القسم الثالث: الخبر المظنون صدقه ٨٤
مسألة: إفادة خبرِ الواحدِ العلمَ ٨٦
مسألة: وجوب العمل بخبر الواحد ٨٨
مسألة: تكذيب الأصل الفرع في الرواية ٩٦
زيادات الثقات ١٠٠
حديث الفرد ١٠٧
اختلاف الرواة في الإسناد والإرسال والوقف والرفع ١٠٨

اختصار الحديث ١٠٩

تأويل الراوي وتفسيره لحديثه ١١١

مسألة: شروط الراوي المقبول ١١٥

البلوغ والعقل والإسلام ١١٥

البدعة ١١٩

فقه الراوي ١٢١

الضبط واليقظة ١٢٢

كثرة السماع والرواية ١٢٣

العدالة ١٢٤

مجهول العدالة ١٢٨

التعديل المبهم ١٣١

إذا قال: "لا أتهم" ١٣٤

من أقدم جاهلا على مفسق ١٣٦

الكبائر ١٤٠

١- القتل ١٤٤

٢- الزنا ١٤٥
٣- اللواط ١٤٥
٤- شرب الخمر ومطلق المسكر ١٤٦
٥- السرقة ١٤٧
٦- الغصب ١٤٧
٧- القذف ١٤٨
٨- النميمة ١٤٩
٩- الغيبة ١٥٠
١٠- شهادة الزور ١٥١
١١- اليمين الفاجرة ١٥٣
١٢- قطيعة الرحم ١٥٣
١٣- العقوق ١٥٤
١٤- الفرار ١٥٥
١٥- مال اليتيم ١٥٦
١٦- خيانة الكيل والوزن ١٥٦

١٧- تقديم الصلاة وتأخيرها ١٥٧

١٨- الكذب على رسول الله ﷺ ١٥٨

١٩- ضرب المسلم ١٦٠

٢٠- سب الصحابة ١٦٠

٢١- كتمان الشهادة ١٦١

٢٢- الرشوة ١٦١

٢٣- الدياثة ١٦٢

٢٤- القيادة ١٦٢

٢٥- السعاية ١٦٣

٢٦- منع الزكاة ١٦٣

٢٧- يأس الرحمة ١٦٤

٢٨- أمن المكر ١٦٤

٢٩- الظهار ١٦٦

٣٠- لحم الخنزير والميتة ١٦٦

٣١- فطر رمضان ١٦٧

٣٢- الغلول	١٦٧
٣٣- المحاربة	١٦٨
٣٤- السحر	١٦٩
٣٥- الربا	١٦٩
٣٦- الرياء	١٧١
٣٧- إدمان الصغيرة	١٧٢
مسألة: الفرق بين حقيقة الرواية والشهادة	١٧٦
الإنشاء والإخبار في الشهادة وصيغ العقود	١٨٠
اشتراط العدد في المزكين	١٨٥
تفسير أسباب الجرح والتعديل	١٨٧
تعارض الجرح والتعديل	١٩٠
التعديل والجرح الضمني	١٩٢
الحد ليس جُرحًا	١٩٦
الجرح بالتدليس	١٩٨
مسألة: تعريف الصحابي والتابعي	٢٠٢

قبول دعوى الصحبة ٢٠٨
عدالة الصحابة ٢٠٩
مسألة: حكم المرسل ٢١١
مسألة: حكم رواية الحديث بالمعنى ٢٢١
مسألة: مراتب طرق الرواية عند الصحابة ٢٢٤
خاتمة: في بيان طرق الرواية ٢٣٢
الكتاب الثالث في الإجماع ٢٤٣
تعريف الإجماع ٢٤٣
صفات أهل الإجماع ٢٤٦
اشتراط اتفاق الكل من أهل الإجماع ٢٥٢
عدم اختصاص الإجماع بالصحابة ٢٥٤
اعتبار التابعي المجتهد مع الصحابة ٢٥٦
صور من الإجماعات القاصرة ٢٥٨
الإجماع المنقول بالآحاد ٢٦١
عدم اشتراط التواتر في المُجمِعين ٢٦٢

عدم اشتراط انقراض العصر ٢٦٤
إجماع الأمم السالفة ٢٦٨
الإجماع عن قياس واجتهاد ٢٦٩
الاتفاق من بعد اختلاف ٢٧٠
التمسك بأقل ما قيل ٢٧٤
الإجماع السكوتي ٢٧٧
ما يستدل فيه بالإجماع ٢٨٢
عدم اشتراط الإمام المعصوم في الإجماع ٢٨٤
مستند الإجماع ٢٨٥
مسألة: بيان إمكان الإجماع وحجيته ٢٨٧
خرق الإجماع ٢٨٩
منع ارتداد الأمة أو اتفاقها على جهل أو خطأ ٢٩٣
منع الإجماع المضاد لإجماع سابق ٢٩٦
منع معارضة الإجماع بدليل ٢٩٧
موافقة الإجماع خبرًا لا يدل على أن الخبر مستنده ٢٩٨

خاتمة: حكم جاحد المجمع عليه ٣٠٠

الكتاب الرابع في القياس ٣٠٢

تعريف القياس ٣٠٢

حجية القياس وبيان ما يجري فيه ٣٠٧

النص على العلة ليس أمرا بالقياس ٣٢٢

أركان القياس ٣٢٤

الركن الأول: الأصل ٣٢٥

الركن الثاني: حكم الأصل ٣٢٨

الركن الثالث: الفرع ٣٣٨

الركن الرابع: العلة ٣٥٠

أقسام العلل باعتبار أثرها ٣٥٨

أقسام العلل باعتبار ذاتها ٣٥٩

شروط صحة العلة ٣٦٣

الشرط الأول: اشتمال العلة على الحكمة ٣٦٣

الشرط الثاني: كون العلة ضابطًا للحكمة ٣٦٥

الشرط الثالث: كون العلة وجوديًا ٣٦٧
التعليل بالأوصاف الإضافية ٣٧١
التعليل بما لا يُطَّلع على حكمته ٣٧٢
التعليل بالقاصرة ٣٧٥
أنواع ما يعلَّل به الأحكام ٣٧٨
التعليل بمجرد الاسم ٣٨٠
تعليل الحكم الواحد بعلتين ٣٨٣
تعليل الحكمين بعلة ٣٨٧
الشرط الرابع: أن لا يكون ثبوت الشرط متأخرًا عن
حكم الأصل ٣٨٨
الشرط الخامس: أن لا تعود على الأصل بالإبطال
أو التخصيص ٣٨٩
الشرط السادس: انتفاء المعارض في العلة المستنبطة ٣٩٤
الشرط السابع: عدم مخالفة النص أو الإجماع ٣٩٧
الشرط الثامن: عدم الزيادة على النص ٣٩٨

الشرط التاسع: التعين ٣٩٩
الشرط العاشر: أن لا تكون وصفًا مقدَّرًا ٤٠٠
الشرط الحادي عشر: أن لا يتناول دليلها حكم الفرع ٤٠١
أمور ليست من شروط العلة على الصحيح ٤٠٣
المعارضة ٤٠٥
التعليل بوجود مانع أو انتفاء شرط ٤١٨
مسالك العلة ٤٢٠
الأول: الإجماع ٤٢٠
الثاني: النص ٤٢٢
الثالث: الإيماء ٤٢٩
الرابع: السبر والتقسيم ٤٣٧
الخامس: المناسبة والإخالة ٤٤٧
تعريف المناسب ٤٤٩
مراتب حصول المقصود من شرع الأحكام ٤٥٣
المناسب ضروري وحاجي وتحسيني ٤٥٦

المناسب المؤثِّر والملائِم والملغَى والمرسَل ٤٦١
مسألة: تعارض المصلحة والمفسدة ٤٧١
السادس: الشبه ٤٧٣
السابع: الدوران ٤٧٨
الثامن: الطرد ٤٨٣
التاسع: تنقيح المناط ٤٨٦
الفرق بين تنقيح وتحقيق وتخريج المناط ٤٨٨
العاشر: إلغاء الفارق ٤٩٠
خاتمة: في بيان مسلكين فاسدين للتعليل ٤٩٢
القوادح ٤٩٣
منها: تخلف الحكم عن العلة ٤٩٤
ومنها: الكسر ٥١١
ومنها: العكس ٥١٥
ومنها: عدم التأثير ٥١٩
ومنها: القلب ٥٢٩

ومنها: القول بالموجَب ٥٣٩
ومنها: القوادح الخاصة بمسلك المناسبة ٥٤٤
ومنها: الفرق ٥٤٦
ومنها: فساد الوضع ٥٥٣
ومنها: فساد الاعتبار ٥٥٦
ومنها: المنوع ٥٦٠
ومنها: اختلاف الضابط في الأصل والفرع ٥٧٠
مرجع الاعتراضات المنع ٥٧٢
مقدَّم الاعتراضات الاستفسار ٥٧٣
ومنها: التقسيم ٥٧٨
ضابط اصطلاحات أهل الجدل ٥٨١

خاتمة

القياس من الدين ومن أصول الفقه ٥٨٥
حكم القياس ٥٨٧
أقسام القياس باعتبار القوة والضعف ٥٨٨

أقسام القياس باعتبار العلة ٥٩٠

الكتاب الخامس في الاستدلال ٥٩٣

تعريف الاستدلال ٥٩٣

القياس الاقتراني والاستثنائي والعكس ٥٩٥

الدليل النافي ٥٩٨

انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ٥٩٩

الاقتصار على إحدى المقدمتين اعتمادًا على شهرة الأخرى ٦٠١

مسألة: الاستقراء ٦٠٣

مسألة: الاستصحاب ٦٠٥

مسألة: مطالبة النافي بالدليل ٦١٣

الأخذ بأقل ما قيل ودلالة الاقتران ٦١٥

الأخذ بالأخف أو الأثقل ٦١٦

مسألة: تعبد النبي بشرع ٦١٨

مسألة: المنافع والمضار ٦٢٢

مسألة: الاستحسان ٦٢٤

مسألة: قول الصحابي ٦٢٨
الإلهام ٦٤١
خاتمة: في القواعد الخمس التي عليها مبنى الفقه ٦٤٦
القاعدة الأولى: اليقين لا يرفع بالشك ٦٤٨
القاعدة الثانية: الضرر يزال ٦٥٠
القاعدة الثالثة: المشقة تجلب التيسير ٦٥٣
القاعدة الرابعة: العادة تُحكَّم ٦٥٨
القاعدة الخامسة: الأمور بمقاصدها ٦٦٠
الكتاب السادس في التعادل والتراجيح ٦٦١
صور التعادل ٦٦٢
حكم التعادل ٦٦٤
تعارض القولين لمجتهد واحد ٦٦٦
تعارض القول المنصوص والمخرج ٦٧٢
تعريف الترجيح ٦٧٤
وجوب العمل بالراجح ٦٧٦

لا ترجيح في القطعيات ٦٧٨
المتأخر ناسخ ٦٧٩
الترجيح بكثرة الأدلة والرواة ٦٨١
الجمع والعمل بالمتعارضين أولى من إلغاء أحدهما ٦٨٣
حكم تعارض الدليلين إذا تعذر الجمع ٦٨٦
مسألة: ترجيح الأخبار ٦٨٨
الترجيح بحسب حال الراوي ٦٨٨
الترجيح بحسب المتن ٧٠٠
الترجيح باعتبار مدلول الخبر ٧١١
ترجيح الخبر بالأمور الخارجية ٧١٧
الترجيح بين الإجماعات ٧٢٢
الترجيح بين المتواترين من كتاب وسنة ٧٢٤
تراجيح الأقيسة ٧٢٥
الترجيح بحسب حكم الأصل ٧٢٥
الترجيح بحسب العلة ٧٢٧

الترجيح في الحدود ٧٤١

المرجحات لا تنحصر ٧٤٣

آخر المجلد الثالث من كتاب «تشنيف المسامع» للزركشي، ويليه المجلد الرابع، وأوله: «الكتاب السابع في الكتاب ومباحث الأقوال».